GIOVANNI MARCHESINI ⚜

ETICA ELEMENTARE,

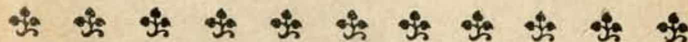
PRECEDUTA DALLA PARTE TERZA DELLA

PSICOLOGIA ELEMENTARE,

AD USO DEI LICEI. CON 170 ESERCIZI.







In Firenze, G. C. Sansoni, Editore - MCMXVII.

Firenze — Tip. G. Carnesecchi e figli — Piazza Mentana 1.

PREFAZIONE

Questa *Etica elementare*, ch' è un radicale rifacimento dei vecchi *Elementi di Morale*, è condotta con i medesimi criterî a cui è informata la *Psicologia elementare* edita contemporaneamente; criterî che non stimo quindi necessario esporre un'altra volta e giustificare.

Per una vecchia e, a mio giudizio, buona consuetudine scolastica, ho fatto precedere al testo della Morale la 3ª parte della Psicologia, relativa ai sentimenti e alla volontà, i cui paragrafi sono poi frequentemente richiamati.

Ho citato qua e là, oltre agli scrittori stranieri, autori nazionali, contrariamente al riprovevole vezzo, invalso nel passato, di trascurare questi per rendere a quelli omaggio non di rado servile.

Non occorre ch'io osservi che i 170 esercizi proposti in questo Trattato possono valere sia a

sussidiare il progressivo svolgimento della materia, sia alla fine, a titolo di ricapitolazione e di *applicazione* delle cose imparate. Sono preceduti dai riepiloghi, i quali, nell'Etica, succedono ai capitoli anziché ai singoli paragrafi, come nella Psicologia.

Infine ho creduto opportuno, nel citare gli autori classici, indicare l'epoca nella quale sono vissuti. All'insegnante e all'alunno non mancherà il modo di coordinare le varie dottrine anche cronologicamente, integrando così il testo anche nel rispetto storico.

G. M.

PSICOLOGIA ELEMENTARE

PARTE TERZA

LA VITA AFFETTIVA E PRATICA

CAPITOLO I

Il sentimento.

SOMMARIO. — § 1. Il sentimento in generale. *a*) Piacere e dolore. *b*) Sentimento e sensazione. *c*) Sede del sentimento. — § 2. Sentimento e rappresentazione. — § 3. La passione. — § 4. Il carattere protettivo del sentimento. — § 5. Il linguaggio delle emozioni. — § 6. La teoria somatica. — § 7. Relatività del sentimento. — § 8. Lo sviluppo dei sentimenti. — § 9. La memoria affettiva. — § 10. L'affettività morbosa.

§ 1. Il sentimento in generale.

a) *Piacere e dolore.*

È legge naturale che tutti gli esseri viventi reagiscano all'azione degli stimoli, siano esterni o interni, come comporta la loro costituzione. Questa reazione si chiama *irritabilità*, e si specifica con i tessuti stimolati, divenendo *contrazione* nel sistema muscolare, *secrezione* nelle glandole, *sensibilità* nel sistema nervoso.

Una manifestazione della sensibilità è il sentimento, le cui specie fondamentali sono il *piacere* e il *dolore*. Sono indefinibili, perchè al pari delle sensazioni sono stati di coscienza relativamente semplici; ma tutti ne abbiamo una perfetta notizia. Si determinano o per l'eccitamento di determinati stimoli o per la loro assenza, e si disegnano così il piacere e il dolore *positivo* e *negativo*. Piace l'armonia, dispiace la disarmonia; al cessare d'un dolore proviamo un senso di sollievo, e la privazione d'un piacere è sentita con rammarico. Non si stenterà però a comprendere che que-

sti due ultimi stati sono negativi soltanto relativamente, risultando anch'essi dalle medesime condizioni fondamentali da cui emergono i precedenti.

Il piacere e il dolore fisici si distinguono dai piaceri e dolori morali: non si confonderà per es. un dolore di capo con l'angoscia recata da una sciagura. Tuttavia pur queste due specie di dolore risultano da condizioni fondamentali omogenee, vale a dire da reazioni particolari del sistema nervoso; anzi si ricorre ai calmanti come per i dolori fisici cosí per quelli morali.

Il sentimento infine è l'indice dello stato dell'energia vitale, accresciuta nel piacere, depressa nel dolore.

Questo nesso del sentimento con l'energia vitale suggerisce osservazioni interessanti. Il piacere e il dolore considerati per sé sembrano due fatti psichici discontinui: fra l'uno e l'altro vi sarebbe uno sbalzo. Per contro se li consideriamo come modi dell'energia vitale ci appariranno continui: tra gli estremi dell'esaltazione e della depressione si ha infatti una serie ininterrotta, una gradazione senza lacuna. È da escludersi dunque che il passaggio dal piacere al dolore, o viceversa, avvenga attraverso un punto *neutro*, ossia che sussista fra l'uno e l'altro la cosí detta *indifferenza*, come logicamente parrebbe. L'energia vitale è sempre positiva o negativa, eccitata o depressa, mai indifferente: sempre, benché in grado molto vario, il piacere e il dolore sono quindi presenti. La vita affettiva oscilla tra il piacere e il dolore, e può apparire, in determinati casi, *relativamente* indifferente; ma non è mai tale *assolutamente*, e si complica per il confluire, in uno stesso stato di coscienza, di elementi affettivi svariati.

Lo spirito assume pertanto, nell'ordine dell'affettività, atteggiamenti varî e complessi. Costante è in esso la tendenza a evitare il dolore e a ricercare il piacere; e il risentimento del soggetto muta secondo che questa tendenza (in cui si esprime l'istinto della conservazione) è contrariata o favorita dall'azione reale degli stimoli. Ma se il piacere è in generale ricercato e il dolore fuggito, tuttavia l'uomo dirige e modera la propria condotta normalmente non già per gl'impulsi affettivi immediati, ma calcolando anche e specialmente sulle conseguenze, ond'egli sa rinunciare ai piaceri nocivi, e affrontare dolori utili e necessarî. Questa è una norma di vita la quale, mentre ne preserva l'integrità, costituisce la saggezza morale, le cui rinunce invero non sono prive di preziosi compensi.

b) Sentimento e sensazione.

È sensazione, in tesi generale, anche il sentimento; ma per alcuni rispetti se ne distingue. Infatti è propriamente da considerarsi come il suo *tono* o *colorito*; inoltre è ordinariamente avvertito un po' piú tardi. Si aggiunga che non tutte le sensazioni sono affettive allo stesso grado. Maggiore ricchezza di sentimento presentano le sensazioni in cui è piú spiccato il carattere biologico o soggettivo, ad es. le gustative. Nelle sensazioni dette oggettive, come sarebbero quelle della vista, le reazioni affettive che le accompagnano appartengono piuttosto alle rappresentazioni concomitanti.

È pure notevole che le sensazioni organiche costanti, come quelle della respirazione e della circolazione, sono caratterizzate da un esplicito sentimento sensitivo solo quando il soggetto si trova in condizioni anormali; per contro le sensazioni periodiche,

per es. quelle dell'alimentazione, sono contradistinte da un sentimento sensitivo che può essere vivissimo.

I sentimenti sensitivi (inerenti alle sensazioni interne od organiche) sono assai varî. La respirazione può essere sentita come libera, oppure oppressa fino all'incubo. Alla nutrizione appartengono la fame, la sete, il senso d'appagamento, la nausea. Del senso muscolare sono caratteristici il sentimento di forza e il collasso. Diverso è il sentimento che accompagna i movimenti lenti e celeri, e quelli gradatamente crescenti e decrescenti. Dal loro ritmo deriva anche il piacere della danza; e all'esercizio del senso muscolare si connettono, fra gli altri, i piaceri sportivi.

Anche le sensazioni esterne hanno, benché in grado minore, un tono sensitivo. Si sa come riescano variamente piacevoli o penose le sensazioni tattili e quelle olfattive: un loro tono hanno pure i colori e i suoni. Un improvviso bagliore e un rumore forte ci offendono. Poiché la luce è una condizione elementare della vita, l'oscurità riesce penosa. I colori poi per la loro azione fisio-psichica si distinguono in eccitanti e deprimenti: ai primi appartengono il purpureo, il rosso, il giallo, l'aranciato; ai secondi, il bleu e le sue gradazioni. Analogamente si sono distinti i suoni; e si sa come i toni alti e i profondi agiscano diversamente sul senso vitale, poiché quelli eccitano, questi deprimono.

c) *Sede del sentimento.*

Si è ricercato se al sentimento spetti nel sistema nervoso una sede speciale, vale a dire se esista un organo specifico dalla cui eccitazione il sentimento provenga; e si è ritenuto che questo organo fosse il

bulbo, centro regolatore della vita animale. Dato però il rapporto che esiste tra il sentimento e la sensazione, non sembra che si possano loro assegnare sedi diverse. Collegandosi poi il sentimento anche alle rappresentazioni, che lo rendono talvolta molto complesso, è logico ritenere che la corteccia cerebrale, sede delle funzioni psichiche superiori, sia sede anche del sentimento. In essa però non esisterebbero veri e propri centri del piacere e del dolore; ma questi proverrebbero da qualunque centro sia sensoriale o motore. — Analogamente si esclude l'esistenza di nervi specifici per le due specie del sentimento, ritenendosi invece che i nervi sensorî servano indifferentemente ad entrambe. — Comunque la teoria delle localizzazioni cerebrali non è finora cosí progredita che si possa presumere d'aver detto, neppure a proposito della sede del sentimento, l'ultima parola.

(Riepilogo). — *Il piacere e il dolore, specie fondamentali del sentimento, si distinguono in positivi e negativi, e in fisici e morali. La differenza non esclude però, per gli uni e gli altri, le ragioni di affinità. Sono modi* continui *dell'energia vitale. È legge naturale che si fugga il dolore e si ricerchi il piacere. — Sentimento e sensazione, per alcuni rispetti, si distinguono; e piú accentuato è il tono affettivo delle sensazioni soggettive. — È verosimile che sede primaria del sentimento sia la corteccia cerebrale.*

§ 2. Sentimento e rappresentazione.

Un sentimento, di piacere o dolore, che si complichi con determinate rappresentazioni, costituisce l'*emozione*. Sono emozioni per es. la paura, il rimorso,

l'amore, l'indignazione, l'ammirazione estetica, l'orgoglio. Per tale concorso delle rappresentazioni il piacere e il dolore (ossia l'eccitamento e la depressione dell'attività vitale) si svolgono piú o meno largamente, e un'emozione è dunque sempre complessa. Però a designare questo stato di coscienza si usano indifferentemente i termini *emozione* e *sentimento*, e si dice per es. tanto il «sentimento» quanto l'«emozione» della paura: si parla del sentimento estetico, religioso, morale, oppure di emozione, indifferentemente.

Nel suo sviluppo un sentimento seconda le idee, ma non del tutto né sollecitamente. È frequente, tra il sentire e il pensare, una certa discordanza; e si è osservato che le trasformazioni del sentimento sono piú lente di quelle del pensiero, certo perché quello esprime uno stato psichico piú profondo.

Le prove che si potrebbero addurre sono comuni. Svanita col sogno l'illusione lieta o triste, non scompare subito del tutto il sentimento che lo caratterizzava di letizia o di pena. Sbollita la collera, persiste nel soggetto una certa irritabilità; e della gioia, cessati i motivi che la determinavano, perdura l'eco nel buon umore. Quando si muti di parere, non si cancella subito ogni traccia del sentimento che si associava, tenendolo vivo, al parere contrario. Presumiamo di modificare l'animo d'un individuo influendo sulla sua ragione, ma se questa consente, non è altrettanto facile a cedere il sentimento.

Mette conto a questo proposito di rammentare la massima che per educare non basta istruire: l'educazione penetrando il sentimento è un processo piú lento, perché piú profondo, dell'istruzione. Da questa dunque non si possono pretendere effetti pratici immediati, avvolgenti i motivi della condotta. Un'idea agisce se

è informata da un sentimento: nessun potere pratico spetta alle idee astratte e fredde. Infine osserviamo che le frequenti contradizioni tra il pensiero e la condotta dell'uomo devesi in gran parte appunto al persistere di determinati sentimenti non consentanei con la vita mentale.

Un medesimo oggetto può essere rappresentato con vario colorito affettivo, e infatti si adottano, per esprimerlo, termini diversi; per es. per indicare la faccia d'un uomo si possono usare i termini *volto*, *muso*, *ceffo*, *grinta*, *ghigna*.

Anche le associazioni danno varietà a uno stesso sentimento; per es. al dispiacere che si prova per aver commesso un errore, può succedere un senso di compiacenza, se ci sentiamo premuniti contro i danni e l'onta d'una ricaduta.

Tra il sentimento e la rappresentazione l'azione è reciproca. Come tutti hanno sperimentato, un dato sentimento di letizia o di tristezza tende a provocare imagini e pensieri a sé conformi, lieti o tristi. Tutta l'attività dello spirito n'è irradiata, e spesso quel sentimento la concentra in se stesso fissamente. Alla sua volta la rappresentazione, o, in generale, la ragione, può promuovere, temperare, riavviare i sentimenti. Non è sempre vano riflettere sull'ineluttabilità delle sventure inflitteci da leggi naturali. A tale efficacia del pensiero logico si deve la potenza purificatrice che i sentimenti superiori (nutriti cioè di motivi razionali e di alto senso d'umanità) esercitano sulle appetizioni sensitive.

Per la legge dell'associazione un sentimento si può trasferire da uno ad altro oggetto. I rapporti di con-

tiguità e di somiglianza estendono, in altri termini, il tono affettivo, l'onda del sentimento. Si ama o si odia non pure una persona, ma anche tutto ciò che le appartiene. Un nulla basta a ridestare nella madre l'imagine del figlio perduto, e ad acuirne l'ambascia; e specialmente ne rincrudisce il dolore la somiglianza che ella ne riscontrasse in altri.

L'associazione promuove dunque, in un più largo ambito, lo sviluppo dei sentimenti. Sorge per es., per associazione di somiglianza, la compassione, con le manifestazioni altruistiche conseguenti. La pena altrui si riflette nel nostro animo soprattutto perché ridesta in noi il ricordo di pene consimili da noi sperimentate; e l'analogia, superando i confini d'una pura constatazione, diventa pio consenso e tenerezza.

Infine osserviamo che il sentimento dominante nel soggetto diviene, nell'attività del suo pensiero, un principio di selezione. Le rappresentazioni che con esso non armonizzano sono destinate a perire non altrimenti che quegli esseri viventi ai quali non fu possibile adattarsi all'ambiente. Sopravivono per contro, e s'incalzano, le idee ad esso conformi, le quali poi ingagliardiscono il sentimento medesimo, mentre ne ricevono alla loro volta il fervore e l'impeto.

Associandosi al sentimento determinate rappresentazioni, si hanno le emozioni. — L'elemento ideativo muta più rapidamente dell'elemento affettivo, che può a quello sopravivere. La rappresentazione d'uno stesso oggetto può assumere un diverso tono affettivo. Svolgendosi, agisce sul sentimento, e ne subisce alla sua volta l'influsso. — La legge d'associazione e la

potenza selettiva d'un dato sentimento, concorrono a sviluppare largamente la vita affettiva.

§ 3. **La passione.**

La passione si differenzia dall'emozione perché mentre questa è uno stato primario e acuto, e quindi improvviso e impetuoso, che dopo il ribollimento svanisce, la passione è uno stato derivato e cronico. Perciò l'emozione fu paragonata a un'ebbrezza passeggera, e la passione al delirio.

Nello stato passionale l'oggetto contemplato e perseguito assume un valore assoluto, come nell'*idea fissa*, di cui la passione è l'equivalente affettivo; e se può essere ricercato con l'impeto proprio dell'emozione, ammette però anche la riflessione calma.

A differenziare i due stati di coscienza, passione ed emozione, si confrontino per es. l'odio e una crisi di collera; l'ambizione e il compiacimento determinato da un'attestazione onorifica; l'avarizia e la gioia conseguente a un inatteso guadagno economico.

Nella passione, a cosí dire, si organizzano determinate tendenze; e quanto piú queste si sono saldamente costituite nel pensiero riflesso, tanto piú la passione è intensa e scorre irresistibile verso il suo fine. Il quale poi, nell'atto, può essere oltrepassato, come avviene nel delinquente che, perpretando freddamente un assassinio, si abbandona ad atti non previsti né necessari di crudeltà. Non tutto ciò, si è detto, che appartiene all'esecuzione d'un delitto si spiega col motivo che l'ha determinato. — Ma come nasce la passione? Quali ne sono le cause determinanti?

La passione può emergere dall'emozione, per lenta associazione integrativa. È il rigagnolo che, accogliendo sempre nuovi affluenti, si converte alla fine in torrente. Di solito le passioni nate in questo modo sono cosí tenaci da costituire una seconda natura.

Per comprendere però intieramente l'origine e le cause delle passioni conviene riguardare la costituzione antropologica e psichica del soggetto. Per es. l'alcoolismo, la libidine, la ferocia si connettono indubbiamente a cause degenerative inerenti alla costituzione individuale.

Tra i fattori delle passioni si è soliti annoverare da un lato, come elemento positivo, la vivezza dell'imaginazione, che acuisce i desiderî; e dall'altro, come elemento negativo, la fiacchezza del carattere, onde manca al soggetto la capacità di resistere a determinati eccitamenti.

Anche la sodisfazione frequente degli appetiti può determinare conformi passioni; e poiché la passione diventa alla fine inespugnabile, si comprende come sia giusto il noto ammonimento del poeta Ovidio: *Principiis obsta; sero medicina paratur — Cum mala per longas convaluere moras.* — Però è fomite di passionalità anche il contrasto rigoristico opposto a determinate profonde tendenze. È naturale del resto allo spirito umano il protendersi, con ogni arte, al frutto proibito. *Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.*

Un principio differenziale delle passioni è l'età, come segno di tendenze prevalenti. Passione caratteristica della fanciullezza (che però non è capace di passioni vere e proprie) è la ghiottoneria; dell'adolescenza, l'amore; della virilità, l'ambizione; della vecchiaia, l'avarizia.

Assumendo come criterio lo stato dell' energia vitale (1) impegnata nelle passioni, queste si distinguono in due grandi categorie: *esaltative* e *depressive*. L'esaltazione o la depressione è però non solo nelle condizioni fisiologiche, ma anche nel sentimento di sé. In alcune passioni, che si dissero oggettive, l'io in certo modo si nega o si oblia nel suo obbietto, come nell'eroismo patriottico; in altre, dette soggettive, l'individuo afferma essenzialmente se stesso, e in sé si concentra godendo o rattristandosi, come nell'ambizione, nella disperazione, nella gelosia.

Le passioni hanno un diverso valore morale. Tradizionalmente si considerano una deviazione della ragione e della volontà, perché sono sofistiche e tiranniche; ma se, accecando la mente, possono condurre ad atti folli, possono d'altra parte, convenientemente disciplinate, spingere a magnanime imprese.

In generale importa assai, tanto ai fini sociali quanto all'incremento dello spirito individuale, che le passioni nobili vengano eccitate e promosse, e le ignobili frenate e represse, come impongono indefettibilmente le supreme esigenze ideali della vita e del costume.

La passione è uno stato affettivo cronico, intellettualmente organizzato, ciò che ne accresce, in confronto con l'emozione, la potenza pratica nel conseguire il suo fine. — Può nascere dall'emozione, ma il suo sostrato è antropologico. — A determinarla concorrono la vivacità dell'imaginazione, la fiacchezza del carattere, la soddisfazione o la repressione rigoristica degli appetiti. — Si differenzia con l'età. — Può essere esaltativa e depressiva anche per il sentimento, ch' essa comprende, dell' io, il quale si nega

o si afferma. — La passione ha un valore morale vario; e quando è disciplinato e nobile è uno dei più importanti fattori della storia umana.

§. 4. Il carattere protettivo del sentimento.

Poiché il sentimento esprime lo stato di eccitazione o di depressione dell'energia vitale (1, *a*), diventa un ammonimento, ossia possiede un carattere protettivo, detto anche biologico o teleologico. Indica, in altri termini, al soggetto, che cosa gli sia biologicamente utile o dannoso, e fornisce quindi alla condotta di lui un criterio direttivo. Perciò fu detto la sentinella della vita, e il suo ufficio fu paragonato a quello del manometro, che segna la pressione del vapore acqueo, mettendo, in caso di eccesso, sull'allarme il manovratore. Del resto questo carattere teleologico, evidentissimo nel sentimento, è comune in generale a tutta la psiche, poiché i suoi fenomeni, lungi dall'essere, in relazione agli interessi della vita, un lusso, servono a guidare l'individuo nell'alimentazione, nella difesa, e via dicendo. L'esperienza e la ragione, come già abbiamo osservato (1, *a*), concorrono a svolgere questa funzione protettiva del sentimento, anche mediante la sapienza del calcolo e della rinunzia.

È stato osservato che non sempre il carattere protettivo del sentimento è manifesto; anzi si citano in contrario i casi seguenti: 1.° Certi dolori sono sproporzionati, per la loro intensità, al danno che corrispondentemente ad essi l'organismo subisce; ad es. una nevralgia. 2.° La dissoluzione di organi essenziali alla vita avviene spesso senza dolore, o questo appare troppo tardi; ad es. un carcinoma al fegato. 3.° Mentre la civiltà ha istituito gli usi della vita sedentaria e il lavoro, perché furono riconosciuti utili al benessere comune, alcuni individui preferiscono conservare, con proprio danno, le primitive tendenze depredatrici. 4.° Certi veleni mortiferi sono

piacevoli, pur producendo la morte; e piacciono l'ozio o la spensieratezza, pur conducendo a rovina.

Questi fatti sono innegabili, ma non bastano a infirmare la norma generale. Il sentimento può mancare, o trarre in inganno. Se manca, non si può per questo impugnarne la funzione protettiva quando sia presente. E se inganna, ciò dipende dal fatto che il suo verdetto è quello, dirò così, dell'attualità, non del futuro: il sentimento non è profeta. Ma l'inganno può essere corretto e prevenuto dall'esperienza, la quale ci rende più vigili nell'interpretarne l'efficienza come stimolo a cui si deve l'adattamento normale alle condizioni della vita.

§ 5. Il linguaggio delle emozioni.

Le emozioni corrispondendo, come in generale il sentimento (1), al diverso stato dell'energia vitale, si distinguono, come già dicevamo in particolare delle passioni (3), in esaltative e depressive, o, in altri termini, asteniche e steniche. Sono esaltative per es. la gioia, la collera, l'orgoglio; depressive la tristezza, la paura, l'umiltà. Il grado dell'esaltazione e della depressione può essere molto vario, potendo la prima per es. da un lievissimo sussulto giungere all'entusiasmo, e la seconda dalla lieve sorpresa allo spavento. In ogni caso questi caratteri dell'emozione corrispondono a particolari fenomeni fisiologici relativi alle più importanti funzioni vitali, come la circolazione, la respirazione, il ricambio materiale. Solidali sono sempre, nelle emozioni, il cervello e il cuore; e la loro connessione funzionale consiste più precisamente in questo: una scarica nervosa la quale parta dal cervello perviene ai varî organi per il modificarsi del ritmo cardiaco. Rivelandosi esteriormente, questi fenomeni, anche per il tramite del sistema muscolare, costituiscono il così detto *linguaggio naturale* delle emozioni

Il linguaggio depressivo, nel suo piú alto grado, è questo: La pupilla si dilata; il sangue si ritira dai capillari della superficie del corpo; seguono il pallore e la flaccidità muscolare; gli occhi appaiono smorti, cadendovi sopra le palpebre come per peso; il calore scema, il polso si fa piccolo e frequente. È uno stato paragonabile all'agonia, e infatti si suole esprimere dicendo: « Mi sento morire ».

I caratteri delle emozioni esaltative sono invece i seguenti: I movimenti del cuore si accelerano; il respiro è libero; i vasi capillari si dilatano, e si eccita in conseguenza l'apparato neuromuscolare volontario; l'invasione del sangue abbondante ingrossa quasi l'aspetto facciale; i movimenti si fanno esuberanti, come nel salto, nel canto, nel riso.

Queste manifestazioni motrici degli stati emozionali sfuggono ordinariamente alla volontà; ma si possono frenare al punto che l'emozione ne sia dissimulata; e si possono anche provocare per autosuggestione, cosí da simulare lo stato affettivo conforme.

Riguardando particolarmente le espressioni mimiche delle emozioni, si possono rilevare 1.° la gradazione dei movimenti; 2.° la loro associazione; 3.° l'ereditarietà.

Lo Spencer descrisse i movimenti graduali riconoscendo che tra la quantità del sentimento piacevole o doloroso, e la somma del movimento che lo esprime esiste un rapporto di corrispondenza. Il leggero tremore di persona addormentata prodotto da un piccolo contatto, e il balzare dalla gioia o il contorcersi per lo strazio dell'angoscia, sono esempi di movimenti che nel loro grado estremo rivelano una corrispondente intensità d'emozione.

Ciò si osserva anche nell'animale. Il cane manifesta un lieve sentimento gradevole con un leggero movimento laterale della coda. Il gatto, elevandola piú o meno, e battendo con essa colpi laterali, dimostra inquietudine. Nel cavallo il ripiegarsi delle orecchie all'indietro significa un'irritazione a cui può succedere un calcio.

Nell'uomo la tranquillità si dipinge nel volto spianato. Una lievissima contrazione dei muscoli del volto, come quella che consiste in un piccolo ripiegamento degli angoli esterni degli occhi, o in un movimento appena percettibile dei muscoli della bocca, rivela in lui un'onda debole di sentimento gradevole, destato da un'idea passeggera. Crescendo il piacere, il sorriso si disegna, e, se il piacere continua a crescere, la bocca si apre, i muscoli della laringe e delle corde vocali si contraggono, ed essendo messi in gioco i muscoli relativamente estesi che governano la respirazione, appare il riso. Movimenti vari della testa e delle mani, delle gambe e del tronco, esprimono una maggiore intensità del sentimento gradevole.

Analogamente si dica del dolore. Un leggero ravvicinamento delle sopracciglia è segno di dispiacere. L'aggrottare le ciglia denota una contrarietà piú forte; altri movimenti, come il battersi contro e lo stringersi dei denti, denotano la collera, che, diventando furore, si accompagna a movimenti disordinati.

Anche le mani e i piedi esprimono sentimenti. Battere con le dita il tamburo sulla tavola, è un noto segno d'impazienza. Spesso uno stato di piacere leggero è tradito da un analogo movimento, piú dolce, delle dita. Stirare e stracciare qualche cosa che si tiene in mano, per es. un guanto, tradisce spesso un'agitazione non altrimenti visibile. Fare schioccare le dita è pure un facile atto muscolare, indicante un fiotto di gioia che non trova per il momento altro sfogo.

Il detto rapporto si osserva anche nei movimenti dei piedi. Bilanciare il piede libero quando le gambe sono accavallate l'una sull'altra, esprime buon umore, oppure impazienza, la quale a un certo grado si rivela in un battere rapido del piede sul pavimento.

L'*associazione* dei movimenti nel linguaggio delle emozioni consiste in questo, che determinati stimoli *psichici* producono movimenti simili o identici a quelli che succedono all'azione di determinati stimoli *organici*.

Chiudiamo, per es., le palpebre per proteggere l'occhio, e anche per la minaccia d'un pericolo, quando per es. si oda un suono brusco e forte. Ci grattiamo il capo per il prurito, e anche per richiamare un'idea o una parola che ci sfugge. Alziamo il labbro superiore per il puzzo, e anche per isprezzo e schifo. Ci stropicciamo gli occhi per un granello di sabbia o un moscerino che vi sia penetrato, e anche per combattere un'idea fastidiosa. Si tos-

sisce per espellere il muco, e anche per chiarire le idee, trovare la parola, e guadagnar tempo. Allontaniamo il capo da un fiammifero acceso, o dalle mani di un interlocutore troppo espansivo, e anche per dimostrare il dissenso da una proposta. Chiudiamo gli occhi dinanzi a una scena straziante, e li chiudiamo anche nelle tenebre, se ci rappresentiamo l'imagine della scena medesima.

La teoria secondo la quale i movimenti espressivi di emozioni si dovrebbero attribuire a un ufficio analogo proprio dei muscoli, i quali nel contrarsi risponderebbero quindi a un fine prestabilito, fu riconosciuta falsa. Questi movimenti rispondono per contro a una funzione meccanica protettiva, la quale sussiste pur essendo scomparsa la necessità di provvedere per essa a un determinato bisogno dell'individuo: sussiste insomma per la legge dell'*eredità* fisiologica. La legge è questa: *Un sentimento che, non essendo troppo intenso, viene represso, dà luogo al principio di quell'atto a cui darebbe luogo il sentimento stesso se non fosse frenato, e la cui destinazione originaria era altra da quella attuale.*

Nelle relazioni sociali primitive era atto normale o frequente, ai fini della difesa, l'assalto, a cui stimolava la collera. Ora la tendenza ad aggredire viene molto spesso repressa, ma se ne iniziano tuttavia nella collera i movimenti, stringendo per es. il pugno. Conserviamo dunque dell'assalto primitivo questo residuo ereditario. L'eredità valse come criterio a interpretare varie espressioni comuni all'uomo. Citeremo, a titolo di curiosità, alcuni esempi.

Le alterazioni che la funzione respiratoria subisce nella paura e nell'angoscia sarebbero reminiscenze organiche dell'ansare che accompagna una serie di sforzi combattivi, o dell'affannarsi di chi corra a precipizio. — Il saluto che si fa con un inchino, e ritirando, per piú profondo rispetto, il piede sinistro, ricorderebbe l'antico prigioniero di guerra che, nell'arrendersi, s'inginocchiava dinanzi al vincitore. — L'atto della rassegnazione, che consiste nello stringere le spalle, abbandonando la testa, chiudendo gli occhi, e protendendo il dorso della mano, si vuole sia l'atteggiamento di chi, aspettandosi un colpo inevitabile, tende a presentare al colpo la minor superficie possibile, e ad attutirlo. — L'atto che si fa col capo dicendo *sí* e *no*, sarebbe un residuo dell'atto che fa il bambino quando vuole il latte della nutrice, e quando n'è sazio. — L'applauso sarebbe l'abbreviazione simbolica dell'abbraccio. — L'arricciare il naso e il sollevare leggermente il labbro superiore fu ritenuto dal Darwin come un ricordo del tempo in cui i nostri

antenati aveano denti canini molto robusti, ch'essi, disponendosi all'assalto, mettevano allo scoperto, come fanno i cani.

Le emozioni esprimendosi mediante particolari modificazioni fisiologiche, variabili a seconda della loro specie e del loro grado di esaltazione o depressione, hanno in queste il loro linguaggio naturale. (Alla loro varia intensità corrisponde la gradazione dei movimenti; e le espressioni mimiche si spiegano pure per le leggi dell'associazione e dell'eredità).

§ 6. La teoria somatica.

Una curiosa questione è sorta a proposito della efficienza o importanza dei caratteri fisiologici delle emozioni. Sono essi una conseguenza delle emozioni, o una loro causa determinante, e quindi un loro presupposto? Sono un elemento essenziale o puramente integrativo? Evidentemente la questione tocca l'essenza del fatto emozionale, perché, se questa fosse fisiologica, le sue manifestazioni psicologiche sarebbero affatto secondarie.

Secondo il senso comune i fenomeni fisiologici che caratterizzano le emozioni ne sono l'effetto, e quindi l'emozione sarebbe un fatto essenzialmente psicologico. Per es. il rossore sarebbe l'effetto della collera o del pudore; il pallore e il tremito, della paura, e via dicendo. Collera, pudore, paura sarebbero emozioni per i loro coefficienti psichici, non, a cosi dire, per la loro mimica.

Contraria a questa opinione tradizionale è quella espressa nella cosidetta teoria *somatica* (o fisiologica), che nella sua forma più accentuata e apparentemente

paradossale si esprime così: Noi non piangiamo perché siamo tristi, ma siamo tristi perché piangiamo; non tremiamo per lo spavento, ma siamo spaventati perché tremiamo; non reagiamo violentemente perché siamo adirati, ma siamo adirati perché reagiamo. Il fatto fisiologico dunque precederebbe costituendo l'essenza originaria dell'emozione. Guglielmo James (psicologo americano spentosi da pochi anni) che fu il primo a sostenere vigorosamente questa teoria, l'ha formulata nella legge seguente: *Le modificazioni fisiche (o fisiologiche) conseguono direttamente alla percezione del fatto eccitante, e l'emozione è costituita dal nostro senso di quelle modificazioni mentre avvengono.* Percepisco l'oggetto della mia paura, e questa si manifesta in me per le modificazioni fisiologiche che conseguono immediatamente alla percezione stessa.

Se, nota il James, le modificazioni organiche non tenessero dietro immediatamente alla percezione, la percezione stessa rimarrebbe un puro atto di conoscenza, priva di ogni colorito emotivo. Potremmo in questo caso ricevere per es. un insulto, e decidere di reagire, ma non ci sentiremmo effettivamente adirati. L'ira, come emozione, presuppone dunque queste modificazioni, di cui non è che la risonanza psichica. Analogamente non saremmo presi dalla paura se non sentissimo il cuore pulsare più forte, il respiro farsi ansioso e superficiale, le gambe e le labbra tremare, i visceri sussultare. L'idea del pericolo si delinea solo più tardi, conseguentemente alle alterazioni organiche che succedono alla percezione del relativo oggetto.

Questa teoria non è, secondo il James, che l'applicazione del principio generale indiscusso, che tutti i fatti psichici dipendono da processi nervosi; e applicandolo ai fenomeni emotivi, noi non ne scemiamo per

nulla la complessità o la elevatezza. Un'emozione risulta da particolari eccitazioni organiche, al pari, poniamo, che la percezione visiva. Infine non sarebbe possibile un'emozione decorporata, cioè assunta come una manifestazione *pura* dello spirito.

Si obbietterà che non è impossibile simulare un'emozione e mantenersi freddi; piangere o ridere senza essere tristi. Il James risponde che l'esperienza attesta il contrario. « Ognuno sa — egli scrive — che il panico si aumenta correndo, e che lasciando libero corso ai sintomi dell'ira o della tristezza si rendono più intense queste passioni. Ogni sospiro rende la pena più pungente, e provoca un sospiro più forte, e la calma si ha soltanto quando sopravviene la stanchezza. È noto come, nella rabbia, noi « ci montiamo » a forza di manifestare l'ira nostra. Rifiutatevi di esprimere una passione, ed essa cesserà. Contate fino a dieci prima di sfogare la vostra ira, e la causa di essa vi apparirà ridicola. Cantare per prender coraggio non è una semplice figura del linguaggio. Al contrario, state tutto il giorno in una posa abbandonata, sospirate, rispondete ad ogni domanda con voce fievole, e la vostra malinconia si prolungherà. — Non esiste nell'educazione morale precetto migliore di questo, e quanti hanno un po' d'esperienza dovranno convenirne: se vogliamo vincere alcune tendenze emozionali non buone, dobbiamo in modo assoluto e costante, e da principio a mente fredda, fare *movimenti esterni* conformi a quella disposizione diversa che desideriamo coltivare in noi.

A questa teoria si oppone la concezione che si può dire *psicologica*, per la quale si ammette che la causalità fisiologica è bensì *necessaria* a determinare l'emozione, ma non *sufficiente*. Il processo psichico, dopo

la percezione, non rimarrebbe dunque interrotto dal processo fisiologico, ma si accompagnerebbe a questo, e l'emozione risulterebbe del pari da ambedue questi processi. Un'emozione infatti si distingue da un'altra, oltrechè per il suo diverso modo di concretarsi fisiologico, anche perchè è diverso il suo modo di concretarsi o apparire psicologico; onde i suoi fattori psichici non sembrano meno necessari, a determinarla, dei fattori fisiologici.

Si dànno emozioni nelle quali l'elemento fisiologico evidentemente prevale. Per es. una causa puramente fisica, quale il soffregamento d'una punta di acciaio sopra una pietra dura, l'azione dell'alcool, o anche di un motivo musicale, il solletico, od altro, può produrre un turbamento emozionale: ma può dirsi vera e propria emozione un turbamento organico se a questo non si associ un determinato stato psichico? L'*umore* è il canovaccio sul quale, come si è detto, l'intelletto ordisce un ordine particolare d'idee e di tendenze; ma è l'umore per sé vera e propria *emozione*? Si aggiunga che, dato un particolare atteggiamento somatico, la coscienza può svolgersi pure con vario atteggiamento affettivo, traendo gli elementi del suo sviluppo da fattori essenzialmente psichici.

Se la natura dell'emozione non fosse fisiologica e psicologica, e le reazioni fisiologiche ne costituissero assolutamente l'essenza, là dove i riflessi abbondano, come nel bambino, dovrebbe essere maggiore anche la capacità emotiva!

Secondo la teoria somatica *le emozioni sono dovute essenzialmente alle modificazioni fisiologiche loro relative, che non ne sarebbero dunque, come volgarmente si crede, un effetto, ma la causa essenziale. Si*

riportano a favore di questa dottrina alcune considerazioni di fatto, discutibili. Secondo la teoria psicologica *le modificazioni fisiologiche sono bensí necessarie ma non sufficienti a costituire l'essenza della emozione propriamente detta, concorrendo in questa ininterrottamente l'attività psichica.*

§ 7. Relatività del sentimento.

Il sentimento, dicevamo, è mutevole (2), e infatti il mutare è una sua condizione essenziale, come per la sensazione e in generale per la coscienza. Se la causa determinante un sentimento rimanesse identica, dovrebbe almeno diventare intermittente la sua azione. Senza il ritmo del divenire non esisterebbero né piaceri né dolori di qualsivoglia specie. Nessun eccitamento può persistere con intensità inalterata. Il sentimento dunque sussiste in relazione alla legge del divenire; ma esso è relativo anche ad altre condizioni.

Comune è nei sentimenti il processo per antitesi; al quale proposito è stato notato ch'è piú facile passare da un dato sentimento al suo opposto, che non dall'indifferenza (relativa) a uno stato di eccitazione. Questo fatto si spiega osservando che nel secondo caso manca quella forza viva di affettività che è già costituita per effetto dell'antitesi, e se ne deve aprire quindi, in certo modo, la sorgente. Frequente è per es. il passo dall'amore all'odio, dalla speranza al timore. La sazietà d'uno dei termini antagonistici genera il bisogno dell'altro, come suole avvenire un po' in tutti, ma piú spesso negli isterici.

Del resto il contrasto è pure una ragion d'essere del sentimento, e quasi la forma in cui s'inquadra;

per es. l'altruismo si genera e si afferma in contrapposizione all'egoismo, e i sentimenti del vero, del bello, del buono, del divino traggono vita e calore dai sentimenti del falso, del brutto, del male, del diabolico, a cui reagiscono. Alla vita umana non è affatto concesso di sottrarsi alla lotta degli affetti, ond'è illusoria la fede nella felicità come inalterabile quiete.

Un altro esempio della relatività del sentimento è il suo dipendere dalle condizioni del soggetto, fra le quali è da considerare anzitutto la costituzione antropologica. A questa si deve se il medesimo stimolo è piacevole agli uni, doloroso o indifferente (almeno in apparenza) agli altri. Il temperamento ha in ciò naturalmente la sua parte; e per es. il temperamento emozionale, a cui si accompagna una certa vivacità dell'imaginazione, rende necessariamente la vita dell'individuo più agitata e commossa che non sia quella di chi sappia dominarsi con la fredda riflessione. Non v'è sentimento che non s'impronti al tipo psichico dell'individuo; e per es. la noia non è identica nell'ignorante e nell'uomo colto, e l'ira del fanciullo differisce da quella dell'adulto.

Un elemento differenziale importantissimo, fra gli altri, in questa materia, è il sesso; e anche il tipo etnico ha una propria efficacia differenziale. La sensibilità negli uomini appartenenti alle razze inferiori è relativamente ottusa; e si è, fra l'altro, osservato che le ferite d'un selvaggio guariscono più presto, e sono, a quanto sembra, meno dolorose che nell'uomo di razza superiore. Una scarsa sensibilità in individui civili è ritenuta segno di degenerazione, mentre è nota l'intolleranza di sensazioni disgustose, e in generale la

delicatezza della sensibilità negli uomini superiori. L'educazione è pure un fattore notevolissimo di varietà affettiva; e così pure l'esperienza della vita, a cui si deve per es. se il fanciullo non è capace di pietà quanto l'adulto.

Gli eccitanti e i deprimenti influiscono, come sull'energia vitale, così sui sentimenti (1); e non a torto il Balzac osservava che gli sciocchi quando hanno bevuto il caffè sono più noiosi. Un disturbo di funzioni, che indebolisca il sistema nervoso, non può lasciare immutato il ritmo del sentimento.

Influisce su questo anche lo stato antecedente; in altri termini, il piacere e il dolore non corrispondono alla grandezza assoluta del bene o del male esterno a cui il soggetto partecipa, ma alle condizioni precedenti del soggetto medesimo. Dopo uno stato penoso certe impressioni riescono straordinariamente piacevoli. Una posizione agiata per es. si gode assai più dopo una posizione disagiata; la sanità è meglio sentita dopo una malattia; la brezza della sera succedente a una giornata afosa dà un vero sollievo. La ricchezza si gode meglio dopo la povertà, la quale diventa più penosa a chi esca da uno stato di agiatezza. Se alcuni stati di coscienza ci sembrano indifferenti (1), ciò si deve al loro confronto con un precedente stato di speciale eccitazione. Infine la gravità del rischio si commisura al rapporto del possibile guadagno con il possesso attuale.

La ripetizione, e quindi l'abitudine, determina nel ritmo affettivo mutamenti importanti. Essa diminuisce l'intensità del dolore, quando questo non sia causa di gravi alterazioni. Una medicina amara finisce talvolta per diventare piacevole. Il tempo, come si suol

dire, lenisce ogni dolore, cioè l'individuo a poco a poco riesce a rimuovere il pensiero dall'idea tormentosa, ossia riesce a distrarsi. Che se questa idea, integrandosi in nuovi elementi, acquistasse l'intensità e l'impero dell'idea fissa, l'epilogo di un siffatto dramma affettivo potrebbe essere funestissimo. In generale il dolore persiste piú del piacere, perché è meno facile l'intervento di motivi atti a scemarlo. Il dolore stanca, ma nella stanchezza non si esaurisce come il piacere.

L'abitudine scema anche il piacere, ma ne rinforza, in compenso, la tendenza. Si sa per es. come riesca penoso a un vecchio doversi astenere dalle sue abitudini, sebbene non ne tragga direttamente vero diletto; ed è pure noto che mai si apprezza tanto un bene quanto allora che si avverte d'esserne privati.

I giovani sono piú lieti degli adulti e dei vecchi perché s'incontrano in stimoli che, essendo per loro nuovi, destano piacere. Questo piacere perdura fino a che perdura la novità, poi, per l'abitudine, vien meno. Ciò è pure confermato dal fatto che quando ad es. la musica od altri mezzi di diletto si siano abbandonati per qualche tempo, ritornando a goderne se ne risente un piacere maggiore.

Il dominio dell'intelligenza, quando l'emozione si attenui in conseguenza dell'abitudine, si fa piú sicuro e potente; e infatti non si potrebbero esercitare certi uffici che importano rischio e responsabilità grave, se non si potessero inibire que' moti emozionali che turbano e disorientano gli individui piú sensibili. Un generale d'esercito e un chirurgo debbono, per riuscire nelle loro operazioni, potersi mantenere sereni, e dominare con la calma abituale ogni agitazione interiore.

La *legge di relazione* del sentimento che siamo venuti illustrando, comprende pure le condizioni o gli stimoli esteriori.

Se l'azione d'uno stimolo, che determini per sé un senso di piacere si prolunga oltre un certo limite, diviene dolorosa fino a riuscire insopportabile. Non tollereremmo per es. una melodia che si suonasse in tutti i concerti e incessantemente. Gli stessi cibi piú saporosi a lungo andare perdono la loro primiera attrattiva. Mutano i gusti degli individui con l'adattamento ad ambienti diversi; e tutta l'affettività del resto d'ogni soggetto risente le varie condizioni in cui lo spirito si svolse, siano esse inerenti all'ambiente morale, o a quello fisico. Sulla sensibilità influiscono anche, con lo stato atmosferico, in generale, le condizioni termiche. Un certo grado di freddo attutisce la sensibilità fisica, mentre un certo grado di calore, dilatando i vasi sanguigni, predispone a sentire il dolore piú acutamente.

Il sentimento, necessariamente mutevole per se stesso, e intrinsecamente antitetico, soggiace, nel suo mutare, alla legge di relazione: muta cioè relativamente al soggetto e alle condizioni esteriori. Sull'affettività del soggetto influiscono la costituzione antropologica, il temperamento, il sesso, la razza, la cultura e l'esperienza, le sostanze eccitanti e deprimenti, lo stato antecedente, l'abitudine. Influiscono inoltre, sulla sensibilità, la natura e la durata dello stimolo, e l'ambiente morale e fisico.

§ 8. Lo sviluppo dei sentimenti.

Come ogni specie di attività interiore, cosí i sentimenti hanno in ogni soggetto un vario sviluppo, e

risultano quindi comparativamente diversi pur se omogenei. Basti confrontare per es. i sentimenti del fanciullo e dell'uomo volgare con quelli dell'adulto e della persona colta; la curiosità infantile con quella dello scienziato; la religiosità superstiziosa del volgo con quella del filosofo; l'amore bestiale con l'amore cantato dall'Alighieri e dal Petrarca.

Riguardando ora lo sviluppo dei sentimenti nei suoi caratteri generali, ne distingueremo col psicologo francese Ribot tre specie, secondo che avviene per *evoluzione*, per *arresto*, o per *composizione*.

Una caratteristica dello sviluppo per evoluzione è questa, che nel sentimento già sviluppato persistono gli elementi originari, come in ogni processo evolutivo. Ciò accade per es. nel sentimento religioso, per il persistere in questo della paura naturale che ne sarebbe stato il motivo generatore. Gli elementi originari possono essere irriconoscibili, come per es. nel sentimento della proprietà. Questo sentimento si spiega col bisogno di acquisizione, che alla sua volta è generato dal bisogno di nutrimento; ma nel sentimento di proprietà questo secondo bisogno non si riconosce piú. Lo sviluppo d'un sentimento può essere *arrestato* da un'azione antagonistica, e rimanerne radicalmente modificato. Allora l'amore, per es., si converte in odio, l'amore sensuale in amore platonico, il dolore in rassegnazione.

Per la *composizione* di varie rappresentazioni piú emozioni si fondono, e danno luogo a uno stato emotivo particolare (2). Per es. la gelosia risulta dal desiderio di conservare un bene che altri c'insidia, e dal timore di perderlo, che però è soverchiato dal sentimento del piacere del possesso, e infine dalla collera e dall'odio contro il rivale. — Dalla composizione può emergere

un sentimento del tutto nuovo, come il piacere della caccia, delle ascensioni alpine pericolose, dei viaggi avventurosi, dei combattimenti simulati o reali. A questa categoria apparterrebbe anche il pudore (definito come il « rispetto fisico di se stesso »), che avrebbe i suoi primi coefficienti nel sentimento di sé e nel sentimento degli altri verso di noi.

Nei sentimenti detti *misti* si fondono come simultanei sentimenti successivi diversi. Tale è il sentimento di Andromaca « sorridente attraverso alle sue lagrime ». Gli elementi della combinazione possono dissimularsi, come nella malinconia, in cui si fondono oscuramente la tristezza e la gioia. Nella lotta contro gli ostacoli il timore di non poter superarli può essere assorbito da un sentimento di segreta compiacenza prodotto dal senso del coraggio onde si affrontano gli ostacoli stessi.

La complessità d'un sentimento può essere notevolissima. Citeremo come esempio tipico l'amore, nel quale all'eccitazione fisica si aggiungono l'eccitazione estetica, la simpatia, l'ammirazione, l'amor proprio, l'orgoglio per il possesso di un'altra anima, il senso di libertà verso di questa, e della corrispondenza affettiva. Nella speranza e nel timore hanno una diversa complicata vicenda le idee del possibile e del reale, con le relative emozioni di vario grado e colorito. L'anima oscilla fra l'una e l'altra a seconda che prevale il pensiero della soddisfazione o del disinganno.

§ 9. La memoria affettiva.

Ricordiamo i sentimenti come ricordiamo le impressioni sensibili esterne. Anche i sentimenti però, perché ne abbiamo il ricordo, devono in qualche forma e grado riprodursi; altrimenti non avremmo che una memoria intellettuale, e solo illusoriamente affettiva. È ciò che avviene quando d'un piacere o d'un dolore rammentiamo le circostanze che li hanno accompagnati, senza risentirli affatto. Questa falsa memoria

affettiva è relativamente frequente, perché le sensazioni e le rappresentazioni si rievocano piú facilmente e prontamente dei sentimenti. Però è certo che sui ricordi affettivi la riproducibilità dei dati mentali influisce grandemente. Inoltre, dov'è maggiore l'intelligenza, è piú facile non solo l'emotività in generale ma anche la memoria affettiva.

Si riproducono piú facilmente i sentimenti che si collegano ai sensi piú rappresentativi, come la vista e l'udito, e all'attività libera del pensiero: meno facilmente i sentimenti che si riferiscono agli altri sensi e alla vita vegetativa. Può anche avvenire che il ricordo d'un sentimento sia piú intenso del sentimento originario; per es. la rappresentazione di un'ingiuria può eccitare piú che l'ingiuria stessa.

La legge della relazione si applica del resto come ai sentimenti cosí alla loro riproduzione; varia è dunque la memoria affettiva, a seconda degli individui, essendo in alcuni tarda, vaga, ottusa, in altri, pronta, precisa, acuta. Un grado eminente di vivezza e di fecondità essa raggiunge in coloro nei quali è maggiore la capacità imaginativa, ad es. negli artisti. Può perfino, in determinati casi, diventare allucinazione, come toccò a quel macellaio che essendo rimasto sospeso col braccio a uno di quegli uncini a cui si appende la carne macellata, si diede a gridar forte per il dolore, mentre l'uncino, penetrato nel vestito, avea lasciato il braccio illeso (Ribot).

La memoria affettiva conserva al sentimento, anche nella forma della riproduzione, il carattere protettivo (4). Chi ricorda bene gli effetti della crapula, o il dolore d'una delusione dovuto a leggerezza, o il rimorso provato per una cattiva azione, avrà in questa

memoria affettiva un motivo per non ricadere; e sarà più facilmente mosso dalla compassione per il dolore altrui chi abbia sperimentato e ricordi il dolore medesimo. L'insensibilità spesso è dovuta all'assenza o all'oblio di una conforme esperienza affettiva. Vero è che a farci intendere le altrui sofferenze può concorrere anche l'idea generica, che abbiamo potuto acquistare, del dolore; ma questa idea non è sufficiente a determinare, specialmente in determinati casi, la solidarietà viva e commossa con i sofferenti.

§ 10. L'affettività morbosa.

Anche il sentimento è soggetto ad alterazioni patologiche, la cui conoscenza proietta qualche luce sugli stati affettivi normali, a quel modo ad es. che le teorie dell'allucinazione e delle amnesie illuminano le teorie della percezione e della memoria. Come il lavoro di un congegno meccanico è meglio compreso quando si tolga o si sposti uno dei suoi elementi, così in generale la patologia dello spirito fa meglio comprendere, a così dire, il meccanismo normale della vita psichica.

Possiamo considerare anormali: 1.° le emozioni che si producono senza una causa comunemente sufficiente, onde risulta una certa sproporzione tra l'emozione e lo stimolo; 2.° le emozioni in cui l'eccitazione o la depressione corrispondenti oltrepassano il limite che si considera come normale; 3.° le emozioni i cui effetti si prolungano oltre misura (cronicità).

Accogliendo il principio che un piacere il quale sia causa o effetto d'un male, è anormale o morboso, si possono distinguere le tre specie seguenti di piaceri morbosi: 1.° *i piaceri semipatologici*: tali sono quelli che esigono un dispendio eccessivo o prolungato del-

l'energia vitale, come il piacere della fatica e dell'esaurimento; 2.° i piaceri *distruttori dell'individuo*, per es. quelli che può dare l'abuso degli alcoolici e dei narcotici, e l'euforia dei morenti: l'anomalia è in una sproporzione psichica, o meglio nella miopia della coscienza che diventa incapace di penetrare nel dominio dei fattori degenerativi della personalità; 3.° i piaceri *distruttori* aventi *carattere sociale*, come il piacere d'uccidere o di veder uccidere, di assistere a spettacoli sanguinosi, alle corse dei tori, a lotte fra animali, o anche il piacere che si provasse a udir raccontare o a leggere avvenimenti truci. Tali piaceri denotano il risorgere di tendenze violente, distruttive, antisociali.

È anormale il *piacere del dolore*, cioè la compiacenza del proprio soffrire. Può essere piacere del dolore fisico, e piacere del dolore morale. Certi malati provano un'intima voluttà a tormentare le proprie piaghe. La malinconia negli amanti, nei poeti, negli artisti, comprende un senso profondo di segreto godimento. L'attività vitale è accresciuta (tale essendo il carattere fisiologico del piacere), ma in contrasto con l'ammonimento che dovrebbe provenire dal carattere distruttivo del dolore (4).

Piú raro è *il dolore del piacere*, che è un caso particolare della tristezza morbosa. Questa inclinazione di spirito si trova in taluni pessimisti, e piú specialmente in individui affetti da malinconia patologica.

Fu espressa l'ipotesi che il piacere (patologico) del dolore abbia la causa principale in quell'accrescimento di attività che il nostro essere complessivo prova risentendosi travagliato e quasi provato dal dolore. — Lo Spencer per contro ne propone la spiegazione seguente: Questo sentimento, egli dice, che spinge l'uomo a desiderare la solitudine e il concentramento, risulta dal fissarsi dell'attenzione di lui sul contrasto esistente tra ciò che egli crede

di meritare, e il trattamento ricevuto dai suoi simili, o da un potere superiore, se egli, avendo meritato molto, ha ricevuto poco: e, soprattutto, se ha ricevuto male per bene, la coscienza di questo male è in lui raddolcita dalla coscienza del bene che crede di meritare, e che il contrasto invigorisce.

Il Ribot osserva che l'interpretazione dello Spencer è parziale, e quindi non applicabile a tutti i casi: e aggiunge che i tentativi di spiegazione non riusciranno fino a che si resterà sul terreno della psicologia normale. Questo fatto, egli dice, dev'essere trattato come patologico: e nella spiegazione si deve assumere come punto di partenza il suicidio, verso il quale il piacere del dolore avvia. Così considerato il piacere del dolore non è che il piacere della propria distruzione, vale a dire uno stato anormale.

Forse questi varî giudizi contengono ciascuno una parte di verità; ed è poi ragionevole ritenere che i casi concreti d'una siffatta anomalia richiedano un'analisi speciale.

Le emozioni morbose si distinguono inoltre, secondo il criterio fornito dal loro carattere depressivo ed esaltativo, in *fobie* e in *manie*.

Sono molte le specie delle une e delle altre, e anche curiosissime. Ad es. l'individuo può essere ossessionato dalla paura delle correnti d'aria, del fulmine, dei cani, di piccoli insetti, del diavolo, della morte: può non tollerare di trovarsi in luoghi elevati, di percorrere uno spazio aperto (agorafobia), di farsi vedere a compiere atti naturali, come soffiarsi il naso e mangiare; può avere una morbosa paura della solitudine, o fuggire ostinatamente l'altrui compagnia.

Fra le manie citeremo la mania di scrivere (grafomania), di far collezioni, d'impadronirsi dell'altrui avere anche se di nessun pregio o costo (cleptomania), la mania insaziabile di bere (dipsomania), di dire bestemmie od oscenità (coprolalomania), e via dicendo.

L'irrazionalità della fobia o della mania, anche se riconosciuta dal soggetto, non basta a liberarnelo: ed è questo il carattere che le rende morbose.

ESERCIZI

1. Scelta una emozione già sperimentata, l'alunno ne distingua gli elementi sensitivi e ideali, e ne descriva il processo e le manifestazioni.

2. Si riportino esempi di stati affettivi descritti nella *Divina Commedia*, o in altre opere poetiche, italiane e straniere. (Una ricca miniera di osservazioni psicologiche di questo genere sono i drammi dello Shakespeare).

3. Confrontando i significati di alcuni sinonimi, si osservi come muti per essi il tono affettivo della rappresentazione del loro comune oggetto.

4. Si dimostri, mediante esempi tratti dalla propria esperienza, come nel perseguire uno scopo pratico, o nel coltivare e difendere un'idea qualsiasi, il sentimento influisca, col suo diverso atteggiamento, sullo svolgersi e determinarsi del pensiero. Influiscono i sentimenti dell'utile, del bello, del bene, del divino ecc.

5. Il sentimento, concentrando il pensiero e isolandolo a seconda d'un interesse dominante, induce anche a concepire un mondo ideale libero dalle imperfezioni del mondo reale. — Si svolga questo concetto considerando i varî ideali della vita, e la giustificazione ch'essi trovano nello spirito umano.

6. È stato notato che se i Greci non potevano estendere ai barbari il loro amore per l'umanità, ciò dipendeva non tanto dalla loro ristrettezza intellettuale (benchè vi contribuisse anche l'insufficienza della loro esperienza storica), quanto dal sentimento nazionale che loro impediva di accordare le proprie idee morali con quelle dei barbari. Il Cristianesimo abbattè queste barriere non con la superiorità intellettuale, ma destando sentimenti profondi. (Si commenti questo fatto con la teoria del rapporto tra i sentimenti e le idee, e si riportino altri esempi analoghi, storici o di esperienza comune).

7. Nello stato passionale l'uomo inganna spesso se medesimo, reprimendo la riflessione contraria, o eccitandola in favore della passione. — A questo proposito si è detto che l'amore rende ciechi soltanto perchè, secondo un dato punto di vista, dà una straordinaria chiaroveggenza. — (Esempi).

8. Considerando comparativamente, in una data situazione morale, due persone di diversa tempra e cultura, si dimostri come esse sentano, pensino, e operino diversamente; e si tragga da ciò motivo per porre in rilievo l'azione purificatrice ed elevatrice propria ai sentimenti superiori.

9. Si riportino esempi di trasferimento del sentimento per associazione di contiguità e di somiglianza; e si rilevi come per esso si allarghi la vita affettiva dell'individuo, e acquistino un parti-

colare significato sentimentale cose o fatti che per sé riuscirebbero indifferenti.

10. Confrontando fra loro un'emozione e la corrispondente passione, s'illustri il seguente paragone del Kant: « L'emozione è come un torrente che rompe le dighe, la passione è come un fiume che s'inalvea sempre più profondamente ».

11. Prese in esame determinate passioni, se ne riguardi la possibile origine, e se ne determini criticamente il valore morale e pratico.

12. Si dica che cosa avverrebbe nelle speciali e svariate contingenze della vita (di cui si fornirà qualche saggio), se il sentimento non proteggesse la nostra esistenza, stimolando ad atti convenienti ed utili, e trattenendo da quelli dannosi.

13. Si citino e commentino frasi intese a denotare il movimento degli affetti mediante i fenomeni della sensibilità: il *cuore* per es. è un termine che serve a comporre molte di queste frasi.

14. Si parli del gesto, il quale, come ha detto il Diderot, è sempre una metafora.

15. Tenendo presente ciò che nel testo è detto circa la relatività del sentimento, si riportino nuovi esempi analoghi.

16. Come l'abitudine pur scemando la forza del sentimento valga ad accrescerne la profondità. A fornire esempi di ciò vale specialmente la vita della famiglia.

17. Riguardando le leggi dello sviluppo dei sentimenti, si prenda in esame il processo di alcune emozioni.

18. Esaminando il proprio passato l'alunno citi ricordi lieti e tristi che tuttora abbiano un'azione determinante sul suo animo e sulla sua condotta.

CAPITOLO II

Emozioni intellettuali, estetiche, religiose, morali.

SOMMARIO. — § 11. Le emozioni intellettuali. — § 12. Il sentimento estetico. *a*) In generale. *b*) Il piacere estetico e il gioco. *c*) L'arte. *d*) La determinatezza delle arti. *e*) Il sublime. *f*) Il comico. *g*) Lo sviluppo del sentimento estetico. — § 13. Emozioni religiose. *a*) Gli elementi della religione. *b*) Religione e natura. *c*) Origine ed essenza del sentimento religioso. *d*) Suo sviluppo. *e*) Il differenziamento religioso. *f*) Le tre forme della religione. *g*) Il sentimento religioso e il sentimento morale. — § 14. Le emozioni morali. *a*) Egoismo e altruismo. *b*) Il sentimento morale propriamente detto. *c*) Suo sviluppo.

§ 11. Le emozioni intellettuali.

Il vero è centro per sé di varie emozioni, dette intellettuali. Gli aspetti da cui può essere affettivamente riguardato sono due, oggettivo e soggettivo: il primo consiste nell'importanza che il vero ha per sé, il secondo in quella che ha per noi in quanto accresce o avvalora la nostra cultura e il dominio nostro sulla realtà. Di questi due aspetti l'uno può prevalere sull'altro, ma in nessun caso l'emozione intellettuale perde la propria soggettività; cioè l'uomo ama sempre nel vero se stesso, ossia lo strumento principale della sua potenza. — Ma il sentimento intellettuale (usiamo indifferentemente, ora e poi, i termini *sentimento* ed *emozione*), sussiste pure per sé, nel suo piú ristretto contenuto logico, onde piacciono gli accordi sistema-

tici delle idee, e spiacciono le illogicità e le incoerenze. È questa la forma più schietta dell'emozione intellettuale.

Il sentimento del vero assume varie altre forme, fra le quali una delle più importanti è la *curiosità*. Originariamente, secondo ciò che più comunemente si ritiene, l'uomo non fu curioso del vero per sé, ma del vero in quanto si riferiva ai bisogni della vita: era una curiosità che si può chiamare biologica, e della quale si hanno esempi pur negli animali. La curiosità intellettuale vera e propria è disinteressata, cioè il vero si ricerca per essa indipendentemente da ogni sua utilità pratica; ma per la soggettività accennata del vero non è facile segnare, tra le due specie di curiosità, una linea netta di separazione. Vi sono bensì uomini grandi in cui si personifica la passione del vero, poiché vivono assorbiti nelle arti squisite della speculazione o della ricerca sperimentale; ma si può escludere assolutamente che nel loro ardore intellettuale non s'insinui qualche elemento affettivo estraneo? È la religione del vero libera affatto da ogni senso d'orgoglio, e dal desiderio di potenza o di rinomanza? Comunque il vero ha sempre in se stesso un fascino incomparabile, onde si sopportano serenamente, per esso, disagi, delusioni, dolori.

L'emozione intellettuale presenta due forme, che furono dette l'una *dinamica*, l'altra *statica*. Nella prima si comprendono le emozioni a cui dà luogo per sé la ricerca del vero, nella seconda il piacere deriva dal suo possesso.

La ricerca del vero dà all'uomo motivi varî di commozione. Egli avverte per essa la propria capacità

mentale inventiva o critica, e sente alternativamente il proprio potere e l'impotenza, la speranza di riuscire, e timore od accoramento. Ma comunque la ricerca del vero (lo studio) piace per sé, come rivelazione d'una forma eletta del senso vitale. Cosí piace per sé la caccia anche se sfortunata.

Nella ricerca del vero, e nelle emozioni che essa suscita, ha una parte cospicua il dubbio, il quale, se la ricerca implica interessi gravi, diventa ansioso. Devesi però ben distinguere il dubbio *metodico*, che essendo stimolo all'indagine è prova di fede nella verità, dal dubbio *scettico*, negazione esplicita di questa fede. Vario è poi il valore del dubbio in relazione all'importanza dei termini fra cui la mente oscilla: era tragico il dubbio di Amleto.

Anche il godimento che nasce dalla scoperta del vero è di vario grado, ed è relativo da un lato alle sue conseguenze teoriche e pratiche, e dall'altro alle ansie e alle fatiche sopportate nell'indagine. Può raggiungere l'entusiasmo, come nel caso classico di Archimede.

Il sentimento intellettuale, avente per oggetto il vero, si atteggia variamente, 1° *per i rapporti logici inerenti al pensiero logico;* 2° *per i due aspetti oggettivo e soggettivo del vero;* 3° *per la curiosità, di cui si deve distinguere il carattere strettamente intellettuale da quello prevalentemente biologico. L'emozione del vero è dinamica o statica, ossia nasce dalla ricerca o dalla scoperta e dal possesso del vero. Il dubbio metodico dev'essere distinto dal dubbio scettico; varia è l'emozione che si accompagna sia al dubbio sia al godimento intellettuale.*

ESERCIZI

19. Vi sono nature intellettualmente privilegiate, come vi sono nature dotate di un fine senso musicale e poetico. — Si commenti la varietà delle emozioni intellettuali, tenendo conto delle condizioni del soggetto, come la cultura, l'età, il sesso, la professione; e delle relazioni che le verità hanno con gli interessi della vita.

20. Se Dio — disse il Lessing — mi avesse offerto di scegliere tra la perpetua ricerca e il perpetuo completo possesso della verità, io avrei preferito di gran lunga quella a questo. — (Perchè?)

21. Si rilevi mediante esempi quale differenza esista tra il dubbio scettico e il dubbio metodico; e come ne differiscano le conseguenze pratiche, poichè la vita dell'uomo assume, per le due specie di dubbio, un ben diverso valore.

§ 12. Il sentimento estetico.

a) *In generale.*

Il sentimento estetico o del bello non si può confondere col sentimento intellettuale, o del vero, perchè i due oggetti differiscono, sebbene d'altra parte non sia priva di significato ideale la definizione che Platone dava del bello chiamandolo lo *splendore del vero*. Differiscono, i due sentimenti, per l'atteggiamento dello spirito a cui corrispondono, prevalentemente critico nell'uno e intuitivo nell'altro; ma esistono pure le armonie delle idee e la simmetria dei sistemi logici, come esistono le armonie dei suoni e dei colori. Anche il pensiero in un certo senso è un'opera d'arte, che si contempla e si ammira. Infine l'affinità a cui andiamo accennando, fra i due sentimenti, si estende anche alle origini, poichè anche il bello valse da prima, come il vero, a sodisfare finalità pratiche, essendo mezzo di attrattiva sessuale.

Il bello si rivela, al soggetto capace di sentirlo, immediatamente. Esso ci coglie d'improvviso, come se esistesse tra il bello e il nostro essere una segreta natural parentela che si svela anche a nostro malgrado. Noi esprimiamo la nostra impressione con un giudizio, ma questo non è che l'esplicazione logica, deduttiva, della prima impressione. Se però il bello ha su noi la potenza d'un assioma, e ci avvince immediatamente, non è vano studiarne le svariate manifestazioni, perché questo studio ne illumina la potenza, ne rende piú cosciente il sentimento, e perfeziona infine il criterio dei nostri apprezzamenti estetici.

Col differenziarsi della cultura dell'individuo muta anche il suo sentimento del bello. Per comprendere ad es. un'opera d'arte, è necessario intuirne l'espressione, comprendere l'idea o il sentimento ond'ebbe ispirazione l'artista. La stessa figura umana, il capolavoro della natura, non è bella se non dice qualche cosa. Cosí intendiamo perché il senso del bello differisca con l'età, con l'educazione individuale, con la civiltà. Il bambino e l'uomo incolto non possono sentire le bellezze della natura e dell'arte come l'adulto e l'uomo fornito d'una cultura superiore. Questi, per esempio, in un bell'albero ammirerà una meraviglia della natura: il taglialegna non vi scorgerà che la quantità di legna che se ne può ricavare. Durante l'evoluzione della civiltà un ideale trascorso può, in un determinato momento, non essere compreso, onde avvenne per es. che i barbari e i primi Cristiani distruggessero senza scrupolo i capolavori dell'antichità greca.

b Il piacere estetico e il gioco.

Svincolatosi dalle sue primitive ragioni biologiche il bello, nel suo sviluppo emozionale e artistico, si manifestò come un bisogno autonomo dello spirito, in cui si esprimono attività psichiche superiori non legate a finalità utilitarie. Perciò il piacere estetico fu assimilato al gioco in quanto pure in questo si sviluppano attività (inferiori) biologicamente superflue. Nel bello lo spirito umano, sciolto dalle preoccupazioni dell'esistenza, libero da cure e passioni materiali, si assorbe, contemplando o creando, come il bimbo nei suoi trastulli e nelle sue costruzioni.

Una prova, osserva lo Spencer, di questa affinità del godimento estetico col gioco si ha in ciò, che i nostri risentimenti acquistano carattere estetico col loro allontanarsi dalle funzioni vitali. A queste, per es., è strettamente legato il gusto, e il gusto è privo di emozioni estetiche: analogamente si dica del sentimento del possesso materiale. Per contro sono fonti di emozioni estetiche le sensazioni dei suoni e dei colori, lontane dalle funzioni biologiche.

Contro la teoria esposta si è obbiettato in primo luogo che se il gioco sembra esplicare energie biologicamente superflue, vale però come mezzo a immagazzinare nell'organismo nuove energie; non solo, ma il gioco può anche essere (come si osserva in alcuni animali, e per es. nel gatto) un utile mezzo di addestramento alla lotta per l'esistenza.

Si è pure notato che se le emozioni estetiche sembrano escludere ogni finalità biologica, ciò non significa che questa, originariamente reale, sia poi svanita del tutto. Ci piacciono per es. le armonie dei colori; e questa emozione sembra dovuta, in origine, alle condizioni della primitiva vita campestre. Ma possiamo ritenere che, nella sua evoluzione, abbia perduto ogni traccia ereditaria di simile origine, sebbene questa traccia non sia riconoscibile? (8)

Infine si può osservare che le emozioni estetiche, appartenendo alla categoria delle emozioni esaltative, rappresentano effettivamente un accrescimento dell'energia vitale (1, 4).

Certo l'arte ha un intimo nesso con le ragioni dell'esistenza. Nasce essa dalla vita, su cui alla sua volta reagisce: della vita è, in pari tempo, una copia e un

modello. Come i giochi guerreschi sono, a così dire, un avviamento alla vera guerra, così l'arte allena gli animi a intendere e a sentire squisitamente le segrete voci della realtà.

c) *L'arte.*

Questo carattere dell'arte spiega come la bellezza artistica abbia preceduto la bellezza naturale.

« L'arte — scrive l'Hoeffding, psicologo danese, — è vicina all'uomo più che la natura: essa è la sua stessa opera, che egli non potrebbe rinnegare, mentre la natura può per molto tempo non essere per lui che una potenza estranea, ostile o indifferente. I bambini e i selvaggi non hanno ordinariamente alcun senso della bellezza della natura. Desta interesse nell'uomo tutto ciò che si collega all'uomo e alle sue imprese; ma la natura non può interessarlo se non nella misura in cui è utile ai suoi fini. Dal punto di vista primitivo e pratico una *bella* contrada è sinonimo di contrada *fertile*, che rende in grano o in pascoli; perciò i villici si meravigliano del piacere che provano i *turisti* nel visitare le lande deserte, le dune di sabbia e le montagne ».

L'uomo dovette lungamente lottare contro la natura, e se questa, popolata dalla sua fantasia di genî malefici, gli ispirava un terrore superstizioso, non poteva eccitare in lui contemporaneamente l'ammirazione estetica. A ciò si aggiunga che, a comprendere esteticamente la natura, è necessaria una certa superiorità di spirito. « Se l'uomo non prova o non ha provato nella propria vita interiore nulla di grande e di bello, non può trovare nulla di simile nella natura; ma se l'emozione ch'egli prova è forte, egli — specialmente per lo spontaneo analogismo che spinge ad ammettere una vita psichica negli altri esseri — troverà facilmente in ciò che lo circonda una vita corrispondente alla sua ».

La natura del resto è sempre, per l'uomo colto, una fonte ricchissima di emozioni estetiche. « Pare che una specie di ricordo, sepolto ma non distrutto nell'anima, ricordo di un'antica comunanza d'origine, ci leghi d'amore all'universo, e ritorni talora a farci consapevoli, in modo lieto e cortese, che siamo di esso parte che non perisce mai. Si sa; la natura quando svolge le mirabili opere sue, è occasione al sentimento estetico, non è che lo crei direttamente: ma intanto noi ragioniamo con essa e c'illudiamo di trovare una causa là dove non è, che una proie-

zione di noi stessi, crediamo di ascoltare una voce nuova, e non è che l'eco della nostra. Basta leggere i poeti che più profondamente sentirono la natura, per comprenderne la riposta virtù collaboratrice, per comprenderne gli affetti che ha ispirato e quelli dei quali fu depositaria inconscia e cara. Essa è come attraversata da un alito di vita spirituale: parla e ascolta, e tutti riflette i moti dell'animo dai più violenti, coi turbini e colle tempeste, ai più tranquilli, coll'immensa quiete dei campi, e la serena distesa del mare ». (Dandolo).

La natura piace perché in essa si esprimono nel modo più grandioso le armonie della vita, del movimento e della materia, e i bisogni del cuore. Le montagne, le amene colline, il lago rinchiuso tra monti e villaggi, uno stretto di mare posto fra le montagne, il paesello biancheggiante sulla riva del mare o che mollemente riposa sul fianco del monte, il giardino rigoglioso di fiori, il ruscello mormoreggiante, il fiume che straripa, hanno, coi loro varî effetti di luci e di suoni, sotto il cielo sereno o torbido, fra l'aria tranquilla o il vento impetuoso, un significato umano che ognuno variamente sente ed esprime.

« Se ci accade di uscire all'aperto col cuore angosciato da un dolore profondo, da una perdita irreparabile, l'aspetto della natura calma ed impassibile nella sua bellezza immortale, ci piomba sull'anima con tutto il peso di un'amara ironia al nostro pianto. Lasciando per sempre la spoglia esanime d'una persona cara, l'inatteso spettacolo della luna che splende nel vasto silenzio divinamente imperturbata e serena, come in ogni altro tempo, come quando eravamo felici, mentre per noi tutto fu rovesciato e distrutto in un punto, inacerbisce e sgomenta il nostro dolore. Ci par di sentirci abbandonati e soli in mezzo a una natura che non ci comprende, dacché nei momenti più tristi della nostra vita si mostra indifferente alle nostre lagrime. Tanto anche nei casi più gravi e solenni, e quando non c'è ombra di vanità nell'animo nostro, può in noi questo sentimento fatale delle vicende nostre e del nostro essere! » (Gabelli).

La natura ispira l'arte. « Il canto degli augelli, le tinte ineffabili degli aerei vapori nei quali la luce ride e trionfa coll'albe o coi tramonti, coll'erba e coi fiori, le forme e le proporzioni dei corpi e via dicendo, furono i primi modelli dell'arte. Ben è vero che lo spirito umano una volta impossessatosi dell'arte per imitazione della natura, trasse dal profondo di se medesimo la virtù

che lo volse ai più alti destini; ma questo non importa che la natura rinunzi a' suoi diritti di generatrice; anzi l'elogio più grande di cui l'artista possa menar vanto è sempre quello di essersi, più che fu possibile, accostato alla natura ». (Dandolo).

L'opera d'arte esige naturalezza; ed è tanto più ammirabile quanto più risponde alla verità. Se a comprenderla occorresse uno sforzo mentale, ogni emozione estetica rimarrebbe oscurata. Si spiega così perchè anche il brutto naturale, anche l'orrido, piaccia se diventa oggetto della vera arte. Piace non per se stesso, ma come produzione artistica, come copia fedele della realtà.

Da tutto ciò risulta come il bello artistico e il bello naturale si distinguano. Nell'opera d'arte il bello naturale è rappresentato secondo l'intenzione o l'idealità dell'artista, ed ha quindi maggiore determinatezza che non il bello naturale. « La natura non tratta un tema: siamo noi che fingiamo il tema nell'opera naturale, mentre la nostra finzione scaturendo dalla fantasia ravvivata dall'affetto, non ha termini segnati. L'arte, per contrario, si svolge intorno a un tema, che è un pensiero o un sentimento sperimentato dall'artista e trapassante in noi pel veicolo di mezzi materiali. È perciò che nell'arte quanto più i mezzi sono determinati e precisi, tanto meno il sentimento è indefinito ». (Dandolo).

d) La determinatezza delle arti.

Alla varia reazione individuale verso l'opera d'arte, si riferisce la varia determinatezza psichica delle singole arti. La meno determinata è la musica, essendo sentita assai variamente secondo lo stato particolare dello spirito dell'individuo. Chiunque tenti di definire i sentimenti che provoca in lui un'audizione musicale, sceglierà infatti differenti specie di emozioni, quelle soprattutto che hanno in lui, o momentaneamente o per abito, più profondo dominio; è dunque indefinito, per se stesso, il linguaggio emotivo della musica. Ha però carattere universale: tutti sono più o meno atti a sentirlo o gustarlo. Ciò pare dovuto alla sua ricca azione sensazionale, poichè il ritmo musicale ha un vario effetto specialmente sul cuore e sulla respirazione. Ma l'impressione estetica non dipende soltanto da questa azione fisiologica, essendo ben noto che il sentimento musicale è più fine e delicato in chi possiede un'educazione analoga.

La poesia, e specialmente la lirica, si accosta per il ritmo alla musica; ma le sue forme rappresentative concrete le dànno una determinatezza molto maggiore. Vi si accosta altresí per un altro carattere, *la successione*, la quale rende la poesia piú umanamente rappresentativa che non le arti raffigurative, le quali colgono un solo momento psicologico. Per questa successione psicologica, la poesia (come anche il romanzo, la novella, il dramma e la biografia) rappresenta il *carattere umano* in tutte le varietà e situazioni; ed è questa la fonte massima delle emozioni estetiche che si annettono a codesti generi di letteratura. Non v'è nulla di piú interessante per l'uomo che l'uomo stesso; ogni carattere, ogni soggetto umano ci attrae, e, come uomini, ne proviamo orgoglio od umiliazione secondo la natura del soggetto, e la nostra disposizione speciale del momento.

Meno determinate della poesia sono le arti plastiche: piú determinata del paesaggio è la pittura storica: il dramma è piú determinato dell'idillio.

e) Il sublime.

Al dominio del sentimento estetico si usa ascrivere anche i sentimenti del *sublime* e del *comico.*

Il sentimento del sublime è prodotto dalla percezione o rappresentazione dell'immensità nel tempo e nello spazio, o della potenza operativa. Il sublime e le sue sottospecie (terribile, tragico, orrido, solenne, grandioso) eccitano al massimo grado l'attività percettiva, ma questa non l'afferra compiutamente, non lo esaurisce. Tale è il sentimento prodotto in noi dalle piú alte e selvaggie montagne, dal deserto, dall'immensa distesa del mare, dal cielo stellato, da un uragano; dall'imagine dell'ordine universale, infinito; dalla potenza dell'eroismo umano. Si distinguono infatti tre specie di sublime: *naturale*, *intellettuale*, *morale.*

Il sentimento del sublime naturale è certamente in origine la conseguenza dell'idea di una forza umana

straordinaria e superiore attribuita alla natura e alla divinità. Dinanzi al sublime naturale noi rimaniamo immobili, quasi trattenendo il respiro, e con l'occhio fisso, affascinati e ammiranti, e forse ci domina in pari tempo un segreto sentimento della nostra pochezza, onde all'ammirazione si associa un senso di sgomento.

Il sublime però non è necessariamente pervaso da un senso di pena, ma nella sua evoluzione, crescendo nell'uomo il sentimento della grandezza umana, si ritempra in più alte forme e si allieta. La sublimità, nota l'Hoeffding, non si trova soltanto nel Jehovah dell'antico Testamento, che con una sola parola crea un mondo, e che dà le sue leggi al suo popolo dal culmine del Sinai, fra i lampi e i tuoni; ma anche nella dottrina del buddismo e del cristianesimo, per l'infinità della misericordia e dell'amore, in cui confronto le colpe e le sofferenze dell'umanità svaniscono come nuvole al sole. Quando la divinità appare come una potenza essenzialmente tutelare e clemente, il timore che la sua natura e potenza sublime determinavano si converte in rispetto e in fede calda ed entusiasta.

f) Il comico.

Il sublime ha origine da un contrasto, secondo una legge già accennata dei sentimenti (7); e lo stesso si dica del comico o del ridicolo. Questo sentimento sorge infatti dall'improvviso apparire della nullità d'una cosa che da prima appariva importante, come per es. quando si dice che il monte ha partorito.... il topo. Ogni gioco spiritoso ha effetto comico per il contrasto. Si tende un tranello o si annuncia la soluzione di un enigma; e subito dopo appare la nullità della cosa.

Le due impressioni o idee cozzano d'un tratto, e ciò che la prima ha costruito è distrutto dall'altra. Da questo contrasto nasce il riso spontaneo, espressione naturale dell'urto psichico subito, e dell'improvviso dileguarsi dell'illusione da cui ci eravamo lasciati cogliere. La paura di una cosa che poi si riconosce assolutamente innocua; la gravità fittizia di un imbecille; uno sforzo erculeo per superare una resistenza pressoché nulla, sono motivi naturali di riso.

I termini del contrasto però, benché siano successivi, devono apparire come contemporanei. La cosí detta *punta* del comico è costituita da questa contemporaneità. La sintesi dei due termini dev'essere immediata perché la loro repulsione appaia perspicua, e ne nasca il comico. Ed è poi singolare questa repulsione, perché non è puramente logica, ossia non è quella d'una pura contradizione, d'un assurdo. Certo a percepire il comico si richiede un certo sviluppo intellettuale, ma il comico è una sofisticazione piú della fantasia che dell'intelletto; e ha carattere prevalentemente affettivo, tanto è vero che non resiste a una ripetizione molto frequente (7).

Il riso può nascere anche da cause puramente fisiche, come una forte sensazione di freddo, o il solletico. Fra le cause psichiche concrete si possono annoverare le seguenti: la novità, la deformità, certi vizi morali, un'infrazione alla regola, piccole disgrazie, falsi sembianti, ignoranza o incapacità, sproporzione, giochi di parole ecc.

La causa psichica piú semplice e generale del riso è il sentimento di piacere, che si esprime nella contentezza: se questo sentimento prorompe improvviso e forte, suscita il riso. Nella vittoria conseguita dopo una dura lotta il riso denota un sentimento di potenza, e può essere scherno brutale.

Il riso esprime anche un sentimento di libertà, e può nascere per reazione alla serietà forzata. Cosi si spiega come diventino

ridicole, in certi casi, cose che ordinariamente non sono tali, come accade nella scuola dove regni il rigorismo.

V'è anche una specie di ridicolo che ha per base la simpatia. Ridiamo pur di noi stessi, per ciò che abbiamo detto o fatto un momento prima; e « burlarsi di alcuno perché si sente simpatia, è lo stesso che burlarsi di se stesso. Vi è qui come un sentimento doppio: si vede il valore dell'oggetto nel suo lato minore; in uno stesso momento si applicano due criteri diversi: cosi avviene quando per es. si ride della goffaggine, della paura irragionevole, o della ingenuità d'un bambino. V'è in questi casi una specie di legame occulto tra chi ride e l'oggetto del riso; il riso è privo della sua spina » (Hoeffding).

Il sentimento del ridicolo che abbia a base la simpatia si chiama *umore* (*humour*); e l'*umore* può diventare una disposizione fondamentale, un modo permanente di comprendere la vita. La poesia comica, nota l'Hoeffding, non si fonda soltanto su un sentimento di libertà, ma anche su una concezione piú o meno umoristica della vita: solo per questo si distingue dall'epigramma e dalla satira, in cui domina l'elemento egoista o per lo meno antipatico, e in cui si prende di mira una persona o una cosa speciale e determinata. Soltanto con l'*humour* per base, l'arte diventa libera realmente. La potenza alla quale si appoggiano l'umorista e il poeta comico non è piú il proprio io in opposizione a quello degli altri, ma mettendo a nudo ciò che è basso e insignificante, difende la ragione e la verità. Il sentimento della potenza non è dunque egoista qui; ciò di cui si scorge la nullità è soltanto quello che, nell'oggetto del riso, contradice il vero e il bene: cosi molto spesso, dopo di essersi burlati di qualcuno, si sente il bisogno di aggiungere che è nondimeno, a dir vero, un buon figliuolo.

g) *Lo sviluppo del sentimento estetico.*

Nel *bambino* il sentimento estetico è ancora in abbozzo, ed è misto con altri sentimenti come quando egli gioisce o soffre del piacere e del dolore del suo ammirato fantoccio. L'elemento estetico fluttua come la sua fantasia; e piú speciale attrattiva hanno in lui il grazioso e il comico. Nel *fanciullo* il senso estetico

diventa, per la maggior ricchezza e disciplina delle rappresentazioni, piú complesso e piú acceso; ed egli è attratto specialmente dalle armonie musicali, che però scuotono la sua sensibilità esteriore, piú che non penetrino nel profondo della sua affettività. Per questa natura sensitiva e analitica del sentimento estetico, il fanciullo avverte forme semplici di bellezza come la grazia dei movimenti e della posa, e il variopinto delle linee e delle superfici, ma non giunge fino a intendere il sublime, il drammatico, il tragico, che richiedono un'intuizione psicologica superiore. Queste forme complesse del bello sono invece comprese dall'*adolescente*, già atto, per lo sviluppo del suo spirito, a penetrare oltre le apparenze e i contrasti o le armonie esteriori.

« L'emozione estetica sembra al giovinetto che gli riveli, in taluni suoi gradi estremi, quel principio supremo a cui per altre vie, per quelle della ragione, parimenti aspira. Vi è nell'un caso come nell'altro sempre la rivelazione prepotente della sua subbiettività, ma vi è anche sempre qualcosa di torbido, di nebbioso o di squilibrato in codesto ansioso protendersi dell'anima. Tanto è vero che il giudizio estetico del giovinetto, il quale esprime in esso il suo gusto, è quanto mai, specialmente di fronte all'arte, incerto e contradditorio: egli trova di spesso la bellezza là dove uno spirito piú maturo scopre disarmonia e volgarità, e per converso non riesce a gustare opere d'arte che sono originali di creazione e squisite di fattura. Non gusterà tanto i « Promessi Sposi » quanto il « Conte di Montecristo », nè si commuoverà tanto all'audizione del «Crepuscolo degli Dei» quanto a quella dell'« Ernani », nè tanto gli piacerà il « Mosè » di Michelangelo quanto la « Santa Teresa » del Bernini. Egli ha l'anelito verso la bellezza e le sue grandi espressioni, ma la stessa prevalenza in lui della fantasia inquieta e indisciplinata, il vario fermento sentimentale e in genere l'esuberanza della vita interiore lo rendono meno atto alla formazione di un giudizio estetico equilibrato e coerente ». (G. Vidari).

Il sentimento estetico pur distinguendosi dal sentimento intellettuale, come il bello dal vero, ha con

questo affinità importanti. Il bello si rivela nel sentimento immediatamente; poi si formula nel giudizio; ma è relativo alla cultura dell'individuo. — (Il piacere estetico fu paragonato al gioco, non avendo, si disse, una finalità biologica; ma è teoria discutibile); rimanendo del resto fuori di dubbio che l'arte ha una stretta relazione con la vita. (Il bello artistico succede al bello naturale, ma nell'arte la natura è sempre un motivo fondamentale d'ispirazione. — La determinazione psichica nelle arti va da un grado massimo a un minimo, come si osserva rispettivamente nella poesia e nella musica). — Il sublime e il ridicolo provengono del pari da un contrasto. (Il riso dipende da cause diverse, come il sentimento di contentezza, di potenza, di libertà, di simpatia). Lo sviluppo del sentimento estetico segue la gradazione dello sviluppo psichico rappresentato dall'età.

ESERCIZI

22. Come suoni dolce al poeta la voce delle cose, che solo un'anima dotata di un fine sentimento della natura sa cogliere ed esprimere mirabilmente. (Gioverà commentare qualche poeta moderno, e qualche classico: per es. i luoghi classici seguenti: Omero: *Iliade*, XXI; — Virgilio: *Egloga* I; — Lucrezio: l'*inno a Venere*; — Cicerone: le *lettere ad Attico*; — Sofocle: *Edipo a Colono*).

23. Si dimostri come la simpatia informi le emozioni estetiche.

24. Perchè il paesaggio artistico fu detto uno «stato d'anima»?

25. La naturalezza nell'opera d'arte.

26. Si sono distinte due bellezze: *classica* e *romantica*. La prima, scrive il James, è la bellezza nuda delle sensazioni ottiche e acustiche, senza fronzoli e veli: la seconda si regge su sensazioni secondarie. Il godimento estetico che anche la moltitudine trae dai capolavori dell'arte, partecipa di questa seconda specie di bellezza. Il gusto classico ripudia queste sensazioni secondarie o pratiche, attenendosi a quelle primarie. A una mente romantica questa bellezza immediata sembra arida e vuota.

27. Perché nella storia dell'umanità i grandi poeti furono collocati accanto ai grandi legislatori e ai fondatori delle religioni?

28. S'illustrino esempi del sublime morale, come l'ira di Achille, la disperazione di Niobe, la gelosia di Otello, l'amore di Francesca, l'odio di Ugolino; lo si riguardi nelle figure di Prometeo, Socrate, Cristo; e infine nel dualismo etico delle religioni, per la lotta dei due massimi principî del bene e del male.

29. « Quando le autorità sono vicine a perdere il potere, diventano naturalmente oggetto del sentimento del ridicolo: così l'apparizione della poesia comica (Aristofane, Molière, Holberg) indica sempre un cambiamento della storia, un punto in cui esplode il sentimento della libertà » (Hoeffding).

30. Si distingua, anche prendendo a modello qualche opera comica (per es. il *Misantropo* del Molière), il *riso* dalla *derisione*.

§ 13. Le emozioni religiose.

a) Gli elementi della religione.

L'uomo religioso si sente soggetto a una Potenza sovrumana e misteriosa, e innanzi ad essa, contemplata nell'accesa fantasia o nel simbolo, s'inchina reverente invocandone la misericordia e la protezione. In ciò consiste in generale il sentimento religioso.

Più precisamente dobbiamo distinguere nell'emozione religiosa tre elementi, *intellettuale*, *affettivo* e *pratico*. Il primo è rappresentato dalla nozione della divinità nella quale l'individuo crede: il secondo nella fiducia e nel timore in cui l'anima religiosa, pensando la divinità, si esalta o si deprime: il terzo negli atti concreti di culto, che sarebbero in certo modo la mimica caratteristica dell'emozione religiosa. Comune a ogni religione è la preghiera petizionale.

b) Religione e Natura.

Religione e Natura, in tutte le religioni, e nelle monotoistiche come nelle feticistiche e panteistiche,

sono fra loro in stretto rapporto, perché la religione spiritualizza la natura assoggettandola all'onnipotenza divina.

La natura fu animata primieramente da genî malefici, che vogliono essere mitigati con le preghiere e i sacrifici; e piú tardi da genî benefici, che pur devono essere propiziati, ma che destano sentimenti di ammirazione, rispetto, simpatia.

In generale, e a dir breve, v'è un certo parallelismo tra l'evoluzione religiosa e lo sviluppo del concetto della natura. Questa da prima fu pensata come qualche cosa di personale, che agisce sull'uomo conoscendo e volendo; e furono adorati i grandi alberi, i fiumi, i monti, il sole, le stelle. La natura avea la sua anima, come l'uomo. Si ebbero cosí le religioni *naturalistiche*. Piú tardi si separò dalla natura la potenza che la dominava, ossia la *mente*, e a questa si diedero attributi divini. Si ebbero cosí le religioni *etiche*.

In questa successione di concezioni religiose possiamo distinguere, dal punto di vista psicologico, tre momenti o periodi. Nel primo momento predominò l'imaginazione, e la natura si animò di qualità o potenze umane (*antropomorfismo*). Nel secondo momento, per il concorso dell'astrazione e della generalizzazione, la divinità diventò il principio dell'ordine, fisico e morale, del mondo. Nel terzo momento, che diremo razionale, la divinità fu concepita metafisicamente. Dio allora divenne l'Ente assoluto che personifica in sé, nel grado piú elevato, le idealità umane supreme, quali la Giustizia, la Verità, la Bontà. Da Lui i credenti invocano e attendono riparazione alle iniquità, lumi e conforto alla vita.

c) *Origine ed essenza del sentimento religioso.*

Speciali ricerche si sono compiute per determinare ciò che le varie religioni (o insomma la religione) hanno di essenziale o di caratteristico, ossia di universale, considerate nella loro origine. Noi ci limiteremo a enunciare a larghi tratti, fra le più recenti, le teorie formulate a questo proposito dal Müller, dal Renan, dallo Spencer, dal Guyau.

Max Müller attribuì alla religione un'origine razionale: sarebbe infatti nata con l'idea d'*infinito*. Le varie religioni con i loro *numi* sarebbero altrettante specificazioni di questa idea. In altri termini, l'uomo avrebbe adorato prima l'infinito, senza nome; poi i feticci, come loro incarnazione. Non è questo l'infinito del misticismo, ma quello che nasce nella mente dalla percezione sensibile del finito, della quale partecipa. L'orizzonte arresta lo sguardo del selvaggio come finito, e provoca in lui l'idea dell'illimitato che, invisibile, lo avvolge.

Il finito per il Müller non è che un velo, una rete che noi gettiamo sull'infinito; e questo è dunque un'idea di cui anche l'uomo primitivo era naturalmente capace. Non importa se gli mancava il termine per esprimerlo. Forse gli antichi, che conobbero solo quattro colori (il nero, il bianco, il rosso e il giallo) non vedevano il bleu del cielo? L'infinito apparve da prima come l'ignoto; poscia si cercò di balbettarne il nome per esserne ascoltati e compresi.

Il feticcio non è il primo dato delle religioni, non potendo esso bastare a dare l'idea del divino. Una pietra, una conchiglia, una coda di leone, una ciocca di capelli, possiedono forse per sè una virtù teogonica? Il feticcio per contro non è che il *simbolo* di qualche altra cosa, da cui quindi deriva. Non si viene con ciò ad ammettere che la religione primitiva fosse monoteistica. Si adorava per contro, in oggetti presi volta a volta distintamente, il dio che essi rappresentavano, e che non era il *solo* (μόνος) Dio del monoteismo. Per salvare tale differenza il Müller chiamò questo culto *enoteismo* (εἷς — uno).

A questa dottrina si è obbiettato che la percezione del sensibile può dare l'idea del *relativo*, non quella dell'*infinito*, la quale richiede una elaborazione logica superiore, e una capacità di astrazione che, tenendo conto delle attitudini logiche dei selvaggi

moderni, non si può attribuire agli uomini primitivi. Per ritenerli capaci, con il Müller, di concepire l'al di là dell'orizzonte visibile come infinito, si dovrebbe attribuire loro un'attitudine razionale che sembra non sia sorta nella mente umana se non tardivamente.

Il divino, secondo Ernesto Renan, si rivela all'uomo quasi per un istinto interiore, per una mistica voce, improvvisamente. — Ma si può attribuire proprio all'uomo primitivo questo misticismo? Il misticismo, si disse, lungi dallo spiegarci l'origine della religione, ne segna piuttosto il decomporsi, perché è una reazione contro ogni esteriore vincolo, dialettico o pratico, e un abbandono assoluto dell'anima nel seno della Divinità. Un mistico nella storia delle religioni figura quasi sempre come eretico. In origine l'uomo poteva sentire questo segreto e indipendente bisogno dello spirito?

Herbert Spencer colloca l'origine della religione nello spiritismo, ossia nella credenza che lo spirito d'un morto possa prendere sede non solo nel corpo dove fu precedentemente, ma anche in un altro corpo, in un'effigie inanimata, in un albero, in una pietra ecc. Il feticismo succederebbe allo spiritismo. L'idea della morte, come l'imagine propria nell'acqua, i sogni, gli svenimenti, suggerirono all'uomo primitivo l'idea del doppio; e il doppio d'un morto è uno spirito che si reincarna.

La teoria dello Spencer sembra confermata dalla Sociologia; ma è indubitato che il fatto religioso è piú complesso di quanto si potrebbe credere limitandolo all'interpretazione spenceriana.

Un'importanza particolare, per intendere il fenomeno religioso e la sua origine, fu attribuita da molti sociologi, e segnatamente da G. M. Guyau, al fattore sociologico. La religione, egli disse, realizza una *società cosmica*: vale a dire che i rapporti umani si estendono, mediante le religioni, alle varie forze dell'universo, anzi all'universo intero e infine al suo stesso principio. Si trasportarono nelle religioni la guerra e la pace, l'odio e l'amore, l'obbedienza e la rivolta, la protezione e la sommissione, la paura e il rispetto. Fra gli uomini e i genii buoni e cattivi, negli usi e nei costumi religiosi, si stabilirono relazioni prettamente umane; e infatti nei doni e nelle offerte che si fanno alla divinità in ragione di ciò che le si domanda, si ha lo *scambio* pro-

porzionale, di cui la preghiera è il simbolo. La religione avrebbe dunque un'origine antropomorfica e sociologica.

Con questo elemento sociologico venne pure messo in rilievo il fattore psicologico o bio-psichico. L'uomo sente il bisogno di liberarsi dal dolore (4), e imaginando la sua causa suprema, trascendentale, l'adora e l' invoca per mitigarla. Senza il dolore, si disse, e l' istinto della conservazione, le religioni non sarebbero nate.

« Il Cristianesimo — scrive il Tarozzi — considerato nella sua originaria purezza evangelica è veramente una grande filosofia del dolore. Penetriamo nell'anima di un uomo colto, solitario, sdegnoso e cristianamente religioso. Egli vede intorno a sé concorrenza vile, rapina odiosa di ricchezze, di cariche, di beni: calpestato il saggio sincero e buono, trionfante il dappoco presuntuoso e malvagio. Non basta. Quasi si pretenderebbe di persuaderlo che quel presuntuoso e malvagio non è un dappoco e non trionfa a torto, perché, non essendo desumibile che dalla società il criterio del bene e del male, e non essendo questo riconoscibile se non dal trionfo piú comune e piú universale, il dappoco ha in sé le ragioni sociali, non solo della vittoria, ma anche del bene, le quali invece mancano al saggio, sincero e buono.

Quest'uomo nobile altamente religioso, sincero innanzi alla propria coscienza, dirà: — Io non voglio essere né presuntuoso, né malvagio, né codardo: voi mi persuadete che senza queste condizioni non avrò il trionfo nella vita, ossia il piacere? Ebbene, avrò il dolore. Quando anche io dovessi dubitare se il dolore sia per essere compensato con gioia, a me basta che il dolore sia santo: a me basta che la vita, attraverso il dolore, sia sacra come il Getzemini di Cristo.

Su mille uomini religiosi, ve ne sarà un solo che pensi cosí, ossia con rinuncia al compenso del proprio dolore. Ma quell'uno è testimonianza di questa verità: che la religione cristiana non è soltanto *promessa di compenso* al dolore, ma è anche *santificazione* del dolore, di cui l'uomo ha bisogno in forza della sua tendenza alla perfezione ed all'amore ».

d) Suo sviluppo.

Nell' individuo il sentimento religioso si svolge soprattutto per l'azione sociale. Questa si concentra du-

rante l'infanzia nella madre, che al bimbo comunica un vago senso della sua stessa fede in Dio provvido, Padre degli uomini; e tanto strettamente si congiunge alla vita della mamma quella del bambino, che difficilmente sapremmo distinguere in lui l'ingenuo abbandono alla mamma dal suo senso del divino. Ma il bambino apprende pure dalla mamma determinati atti religiosi, e con lei prega; e pertanto nell'infanzia, ma anche piú tardi, l'attività religiosa è imitativa. Non consiste però soltanto nell'imitazione esteriore; ma nell'anima del fanciullo s'insinua a poco a poco il sentimento del *rispetto* religioso. Infine egli vede in Dio, attraverso rappresentazioni mitiche, il grande Essere che vigila su tutti e su tutto; e questo pensiero non soltanto corrisponde nel fanciullo al bisogno di confidare nella Provvidenza, ma anche soddisfa alla sua fantasia, non senza assumere anche valore razionale, in quanto Dio è pensato come il supremo *perché* del mondo. Gli attributi della divinità si vanno intanto fissando e allargando nella sua mente, e col suo carattere teologico si va accentuando quello morale.

Il valore morale informa la concezione di Dio specialmente nell'adolescenza. « Il giovinetto, infatti, mentre avverte in sé l'esigenza superiore umana e si stacca in certo modo dal mondo empirico, sente ad un tempo la sua solitudine, ma non può né sa, per la sua stessa scarsa vigoria, sopportarla; onde naturalmente quel medesimo sentimento di fiducia che prima lo portava verso il grembo materno, ora lo sospinge su in alto verso il mondo ideale, dove la sua anima trovi conforto, dove quella che si rappresenta come una legge imperativa severa e rigida gli appaia addolcita dall'amore, e quello che la sua anima assetata di luce non scorge nel mondo reale, ritrovi come in una fonte purissima e perenne. Cosi, se nella coscienza morale gli si svela la legge, nella coscienza religiosa gli si svela il Legislatore, il Giudice, il Redentore; Iddio non gli appare già, come al fanciullo, il Padre, ma come il Fondatore della legge e a un tempo il Restitutore

della giustizia, il Datore inesausto di vita. Naturalmente, tutto codesto il giovinetto non avverte in modo riflesso, ma intuisce in maniera oscura e confusa; egli nei suoi slanci mistici e nelle preghiere solitarie, come ne' giorni di scoramento e di pentimento ricorre a Dio come all' Ente supremo che solo lo conosce e lo giudica nell' intimo suo, che solo può, per la via interiore della grazia e del perdono, dargli forza e infondergli speranza. Potranno in questo atteggiamento spirituale del giovinetto avere influenza i principî e le pratiche del culto positivo; ma è certo che di esso la ragione profonda e vera sta nella stessa crisi onde tutta l'adolescenza è travagliata. E le stesse esagerazioni mistiche e ascetiche, a cui di spesso i giovinetti dell' uno e dell'altro sesso si abbandonano, se confermano l' influenza grande che possono su di essi esercitare le circostanze esterne, entro cui la loro vita si svolge, provano anche come appunto nei profondi mutamenti interni di quell' età vadano ricercate le vere ragioni della vita religiosa ». (G. Vidari).

e) *Il differenziamento religioso.*

Come ogni sentimento così quello religioso non si manifesta identico negli individui, ma si differenzia con essi. La personalità riflette necessariamente i suoi caratteri differenziali, come in ogni sentimento (7), così nella fede religiosa. Prevale di fatto in questa ora il motivo egoistico ora quello simpatico e altruistico; ora il bisogno di pace, ora quello della lotta e della conquista. Negli uni il motivo religioso si conserva puro, in altri s' inquina e degenera. La fede religiosa può essere passiva e cieca, oppure vigile e illuminata; può fondarsi sul rispetto incondizionato all'autorità e al suo verbo, o ricostruirsi col sussidio di elementi di critica personale: essere prevalentemente subbiettiva o interiore, o assolversi nelle manifestazioni esteriori abituali e convenute.

Questo principio del differenziamento, oltre ad essere naturale, è una condizione della sincerità del sen-

timento religioso. Non può dirsi infatti sincera la fede accolta e subíta perché imposta, in un suo determinato contenuto, con la violenza.

f) Le tre forme del sentimento religioso.

Il sentimento religioso si esprime in tre forme principali: *sensibile*, *estetica* e *mistica*. La forma sensibile si rivela con la prostrazione, con il tremito, le macerazioni, le danze sacre, la voluttà del martirio, e le mutue eccitazioni. (Sono memorabili le orgie dionisiache e le pratiche dei flagellanti del medio evo). — La forma estetica serve specialmente a comunicare il sentimento religioso, poiché intorno al simbolo religioso i credenti si raccolgono umili e devoti; onde il fenomeno religioso manifesta il proprio carattere sociale. A questa forma del sentimento religioso appartengono il canto corale e la coreografia, comuni a tutte le religioni, le arti della pittura e della scultura, la poesia e in generale la musica. È noto quanto sia ricco il patrimonio artistico della religione cattolica. — Il sentimento religioso si esprime però piú profondamente nella forma mistica, che si eleva al di sopra delle pure rappresentazioni estetiche, potendo queste interessare anche i tiepidi e i non credenti. Superandosi poi per essa ogni teoria e questione religiosa, il sentimento religioso vi si afferma come ineffabile comunione dell'anima umana con la divinità.

g) Il sentimento religioso e il sentimento morale.

Nelle religioni etiche (13, *b*) il sentimento morale riveste di sé anche il sentimento religioso, per la concezione della divinità quale principio dell'ordine etico.

A Dio spetta la rivendicazione finale della giustizia: da Lui gli uomini otterranno, nell' oltretomba, la felicità perpetua. In questa fede etico-religiosa, per cui si salva il principio della permanenza dei valori etici (richiesta dalla loro *assolutezza*), ogni sciagura terrena trova esauriente riparo; e il destino della vita assume così un'alta significazione morale. Il bene deve trionfare; e di questo finale trionfo è garante, nella sua suprema Bontà e Giustizia, la divinità stessa. Dovendo però il Bene vincere il Male non solo in un mondo trascendente ma pur nella coscienza dell' uomo e nella sua condotta, la religione investe, per questo principio, la Morale pratica, di cui convalida infine i precetti mediante il proprio imperativo assoluto. Per l' uomo religioso la legge morale è personificata in Dio, il quale per lui rappresenta, con la sua volontà categorica, il valore assoluto del bene e del dovere.

Allo svolgersi del sentimento religioso concorrono tre elementi: intellettuale, affettivo e pratico. — Un intimo nesso esiste tra il sentimento religioso e il concetto della natura che esso spiritualizza, come dimostra da un lato la storia della religione, e dall'altro lo sviluppo della capacità intellettuale. — (Variamente fu intesa l'origine della religione dal Müller, dal Renan, dallo Spencer, dal Guyau). — Delle tre forme del sentimento religioso, sensibile, estetica e mistica, questa è certamente superiore. — Il sentimento religioso si collega infine, per alcuni rispetti, col sentimento morale.

ESERCIZI

31. Si commenti la massima di Ugo di San Vittore: « *Tantum de veritate potest quisque videre, quantum ipse est* ». — Si rilevi pertanto, con esempi e chiarimenti, come l' individuazione del

sentimento religioso sia analoga a quella d'ogni altro sentimento, e per es. del sentimento intellettuale ed estetico.

32. È stato osservato che le religioni nell'epoca in cui sono più in fiore, hanno manifestazioni artistiche povere, se pure non si hanno allora a deplorare i furori iconoclasti. — Si tragga da ciò argomento per distinguere il sentimento estetico che proviene da un simbolo religioso, dal sentimento più propriamente religioso di cui il simbolo è puro tramite.

33. Significato e valore della redenzione come legge religiosa. — (Si commenti, a questo proposito, il detto di Angelo Silesio: « Se Cristo fosse nato pur mille volte in Betlemme, e non in te, tu saresti eternamente perduto »).

34. « Il sentimento morale è religioso per la devozione e il rispetto che ne sono inseparabili; e il sentimento religioso è morale se è qualche cosa di più che una superstizione egoista o una passione fanatica ». (Hoeffding).

§ 14. Le emozioni morali.

a) Egoismo e altruismo.

L'egoismo si può intendere in due modi: come la tendenza dell'individuo all'essere e al benessere, e come l'esclusivistica cura di sé, ond'egli dimentica o sacrifica al proprio l'interesse altrui. Nel primo dei due significati l'egoismo è una legge naturale della vita, equivalendo all'istinto fondamentale della conservazione. Nel secondo significato, più ristretto, l'egoismo scinde in certo modo l'individuo dalla sua specie, e rappresenta una vera e propria deficienza di sentimento morale, superandosi per questo il crudo egoismo, mediante la cooperazione al bene comune.

L'uomo s'interessa necessariamente a se stesso, e ama e ricerca naturalmente la propria potenza ed espansione. Egli tende quindi a preservarsi e ad affermarsi non pure fisicamente, ma anche, dirò così, psichicamente. Senonché le relazioni fra cui egli svolge

la propria attività non gli consentono di chiudersi nell'esclusivismo egoistico; ma, associato com'è agli altri, ne rivive in qualche modo e misura gli interessi. Fa proprî anzitutto quelli dei parenti e degli amici; e infine ritrae nel suo sentimento umano le varie finalità sociali.

Una vita prettamente egoistica mancherebbe d'ogni pregio, e sarebbe, in fondo, anormale. L'uomo, a ben riguardare, non può essere assolutamente egoista che per aberrazione. Se tuttavia l'egoismo dà spesso spettacolo di sé, ciò si spiega non tanto per la natura fondamentale e schietta dell'uomo quanto per le contingenze sociali, donde nascono continue e aspre competizioni, specialmente in conseguenza della limitazione dei beni oggetto dell'aspirazione comune.

Che l'egoismo assoluto non sia naturale all'uomo si dimostra primieramente con una ragione biologica. Infatti l'istinto della procreazione, che importa poi naturalmente le cure dell'allevamento, supera per sé il fine individualistico, ed è stimolo all'altruismo.

Una prova che l'altruismo ha un fondamento nella stessa natura umana è anche la simpatia. Vive per essa, nell'individuo, la specie. La sua prima manifestazione, invero commovente, è nel sentimento materno, che trapassando dal suo momento biologico, della generazione, a quello successivo dell'allevamento, acquista un colorito e un contenuto mirabilmente spirituali. Diventa allora solidarietà generosa, volontà di sacrificio; ed è sempre per la madre un motivo d'impareggiabile gaudio il prodigare al frutto delle proprie viscere le sue amabili cure.

Quanto — scrive l'Hoeffding — il sentimento materno sia forte a paragone dell'istinto di conservazione, si può vedere dal

coraggio con cui gli animali difendono i propri figli, e dal dolore che risentono quando li perdono. Le rondinelle entrano nelle case in fiamme per salvare i loro piccoli; quando il balenotto è stato colpito dalla fiocina, la madre non lo abbandona finché è ancor vivo; quando gli orsi marini sono obbligati, fuggendo, ad abbandonare i loro figli, non tardano a tornare indietro, li cercano, versano (secondo il Brehm) grosse lagrime, e, nella loro disperazione nuotano, durante parecchi giorni, qua e là lungo la riva. Molti animali cercano di attirare su di sé l'attenzione di chi minaccia i loro piccoli. Questi tratti sono tanto piú caratteristici in quanto la lotta per l'esistenza tende generalmente a sviluppare tutt'altre qualità, essendo i compagni deboli e feriti non altro che un peso e un pericolo, per cui molti animali (per es. i colombi, i cervi, gli elefanti) maltrattano e scacciano i loro compagni malati o feriti.

L'amor materno non è soltanto il piú forte dei sentimenti simpatici, ma è anche quello che si manifesta per primo, e che, stabilendo un rapporto sociale primitivo fra gli uomini, fornisce al tempo stesso il fondamento di tutti gli altri mezzi e di tutte le altre forme con le quali la simpatia può svilupparsi in estensione ed in altezza. Il rapporto tra la madre e il figlio è la prima famiglia e la prima società umana; è ciò che rende impossibile un puro « stato di natura », o l'individualismo assoluto.

Dalla simpatia famigliare si sviluppa la simpatia umana, come spontanea comunione di affetti fra persone estranee. L'uomo sente e afferma la propria umanità riflettendo in se stesso i sentimenti altrui. Come una corda d'uno strumento sonoro, al vibrare di un'altra di strumento diverso, ha vibrazioni della medesima altezza, cosí l'uomo sente all'unisono con gli altri uomini, riproducendone in sé il dolore e il piacere. È poi tanto maggiore questa risonanza affettiva, che il termine simpatia felicemente esprime, quanto piú la persona che soffre o gode ci è prossima o simile.

La comunanza di vita è dunque una grande generatrice di simpatia, la quale poi trova stimolo anche

nei servizi che gli uomini si scambiano. Ne sorge, fra l'altro, la gratitudine, atta pure a eccitare sentimenti di benevolenza. Come le cure prodigate a una pianticella accrescono la compiacenza di vederla di giorno in giorno crescere e fiorire, cosí il beneficio accresce nel benefattore la simpatia verso il beneficato; e anzi alcune volte l'attaccamento del benefattore è maggiore di quello che gli viene corrisposto.

L'altruismo educa se stesso, sia per le consuetudini contratte dallo spirito che opera il bene, sia per l'esperimento della sua utilità e virtú conservativa. Non per questo l'altruismo è un puro prodotto dell'esperienza, ma è naturale all'uomo, ossia originario, spingendo le sue radici nel fondo stesso della natura umana. È naturale come la simpatia in cui ha la sua prima forma rudimentaria.

L'uomo sente naturalmente il bisogno di rivivere in altri e per altri, di moltiplicare con atti altruistici gli elementi del suo essere e potere. L'individualità sua tende ad allargarsi, come avviene specialmente nelle gioie piú alte dello spirito, per la verità, la bellezza, la bontà, facendosi, per la compartecipazione, piú intense e piú piene. Ci pare quasi d'essere da soli insufficienti a contenerle, e per meglio goderne vorremmo irradiarle su tutta l'umanità.

Non varrebbe obbiettare — nota l'Ardigò — che l'altruismo dovrebbe, se fosse naturale all'uomo, ritrovarsi in tutti. La scienza e l'arte sono *perfezioni* umane, vale a dire qualità nelle quali si manifesta ciò ch'è proprio e caratteristico dell'uomo; e se soltanto in pochi di essi maturano in modo notevole, ciò non toglie che esistano negli uomini come semplici possibilità, cosí che si possano dire proprie e caratteristiche dell'uomo. Lo stesso si dica dell'antiegoismo. Se l'atto antiegoistico si ravvisa in pochi uomini, e in poche azioni di questi pochi uomini, la disposizione

ad esso però è in tutti, in quelli che sono antiegoistici al massimo grado, e in quelli che lo sono minimamente. Basta che la disposizione antiegoistica esista in un grado qualsiasi in una società d'uomini, perché si possa ritenere una caratteristica della psiche umana, a quel modo che, se una qualità di frutti si trova solo in alcune piante di una data specie, si ha il diritto di considerarli come propri della specie intera.

L'Ardigò cita in prova della naturalità umana dell'altruismo vari fatti e prove, che noi qui riportiamo. — La storia, egli osserva, è piena di fatti di disinteresse, anzi di eroismo. Questi fatti si notano e si celebrano da tutti, e se ne fanno delle raccolte per la educazione della gioventú, e per averne dalla lettura un diletto e un conforto particolare; il quale diletto e conforto è tale che, per ottenerlo, e in grado altissimo, basta anche fingere i detti fatti eroici, come avviene nelle epopee, nei drammi e nei romanzi. L'uomo non si sente mai tanto uomo quanto alla ricordanza, alla rappresentazione, alla lettura di essi; e ciò prova ch'egli per essi si accorge di se stesso, sentendovi riflessa in certo modo la propria natura.

Ma che sono poi i fatti eroici disinteressati, delle storie, delle poesie, del romanzo, se non dei casi in misura molto grande, e perciò rari, di attitudine che, in tenue misura, si effettuano ad ogni momento e da per tutto? Basta, a convincersene profondamente, esaminare con occhio attento tutti i fatti umani che si succedono intorno a noi nella vita giornaliera; e prima di tutto nella famiglia, la cui esistenza è un tessuto continuo di atti disinteressati. Quale solidarietà, e quanto forte e durevole, fra i membri di una famiglia anche se siano morti! Una parentela a caso scoperta fa cadere le armi dalle mani dei duellanti, come nell'Iliade di Omero. La memoria dei propri cari per sempre perduti è ineffabilmente sacra, e sacri sono i cimiteri che ne raccolgono le spoglie.

Potremmo citare molti altri fatti comunissimi della vita umana. Notevole per es. è la facilità e la prontezza onde popolazioni intere, anche rozze, si appassionano con entusiasmo subitaneo, per l'offesa a un debole, per la disgrazia toccata a un estraneo, nei casi d'inondazioni, d'incendi, di contagi, e nella lotta per la grandezza della patria. L'eccitamento può provenire da stimoli relativamente di poco conto, come le lagrime di una donna, il grido di un fanciullo, l'esempio di un ardito, la lettura di una poesia, l'arringa di un parlatore, lo spiegamento di una bandiera:

né ciò sarebbe possibile se non esistesse nell'uomo la disposizione congiunta agli impeti antiegoistici. Non è una prova contraria la fugacità del furore generoso; perché infine, se si paragona quel furore momentaneo col proposito calmo e durevole del virtuoso, non si nota alcuna essenziale differenza tra l'uno e l'altro: la differenza è analoga a quella che esiste tra l'atto transitorio e l'abitudine.

Un altro fatto vogliamo ricordare, che per essere meno avvertito non è meno significante. Un dolore, un danno, una sconcezza, osservati fuori di noi, producono in noi sentimenti essenzialmente diversi, secondo la loro causa. Lo stesso fatto svantaggioso, che ci lascia del tutto indifferenti se proviene da cause naturali incoscienti, ci eccita, e produce in noi un senso di pena vivissimo, se ci apparisce prodotto dalla malvagità umana; il che dimostra che in quell'occasione si sperimenta un'offesa recata a un'idealità che in noi vive realmente come un'esigenza morale. Infatti questo senso penoso sta in ragione diretta della virtuosità di chi lo prova.

Moltissimi atti disinteressati, essendo affatto naturali e comuni, sfuggono all'attenzione, e quindi pare che non avvengano; invece gli atti egoistici dànno nell'occhio, si avvertono e si notano; e ciò perché producono un senso più o meno molesto urtante contro l'idealità antiegoistica.

b) Il sentimento morale propriamente detto.

La simpatia non basta a costituire il sentimento morale, dovendo essa, per dar luogo a questo sentimento, dirigersi a un fine oggettivo, universale, necessario. Allora evidentemente la simpatia è superata, e si ha un fatto psicologico nuovo, quale il devoto riconoscimento d'un principio supremo di vita ideale (14, *a*).

L'attenersi a questo principio può essere consentito e può anche essere contrastato dalla simpatia; può essere relativamente un moto spontaneo dello spirito, addestrato nell'arte del bene, e può costare uno sforzo, per la pressione di tendenze contrarie.

Se si sa di averlo violato, quando ne sia pur vivo il sentimento, si prova il *rimorso*, ch'è dunque una

manifestazione, e forse la più cospicua, del sentimento morale. Un'altra manifestazione è il senso della *dignità*, poiché l'uomo morale vuole conservarsi fedele al principio ideale del bene, e una violazione di questo scema nella sua coscienza il valore di sé. Il sentimento morale infine, comprendendo il sentimento di un potere personale d'azione, si esprime pure nei due sentimenti della *libertà* e della *responsabilità*.

Infine poiché l'uomo esplica le proprie attitudini morali nelle relazioni della vita sociale, il sentimento morale si svolge anche come sentimento di *giustizia*. Infatti l'uomo morale riconosce che a ciascuno è dovuto il suo, e che non si deve ledere il diritto di alcuno: così la giustizia comprende la saggezza e la simpatia.

La società contribuisce potentemente a creare e a svolgere il sentimento morale, soprattutto per il potere pratico assunto dall'*autorità*. Se infatti l'autorità non è pensata come espressione dell'arbitrio, ma come rappresentante d'una legge valida egualmente per tutti (e quindi anche per coloro che ne sono investiti), l'obbedienza ad essa (domestica e civile) diventa spontanea e volonterosa, e quindi morale.

Un altro fattore sociale di moralità è la *sanzione*, ossia la reazione laudativa o deprezzativa a cui sono soggetti gli atti singoli e i loro autori, il premio o la pena. Ciascuno apprende da essa a giudicare conformemente le proprie azioni, e a mantenersi così in pace con sé e con gli altri. All'efficacia morale della sanzione devesi infine il sentimento dell'onore.

c) *Suo sviluppo.*

Il *bambino* è capace di simpatia, non di sentimento morale. L'idea dell'autorità superiore, in cui si comprendono la famiglia,

il Comune, la patria, la società stessa, incomincia a disegnarsi nella coscienza del *fanciullo*, e sebbene non raggiunga la concezione della legge morale n'è tuttavia un fecondo principio. Il fanciullo ha il sentimento sociale d'una legge comune, a cui egli sente pure di dover sottostare; e in questa solidarietà sua con il tutto di cui è parte, allargandosi le sue relazioni sociali, si feconda il concetto della legge morale propriamente detta, obbligatoria per tutti.

L'adolescente, sotto la duplice spinta dell'istinto genesico e della espansione umana, « scopre che vi è della sua condotta un principio direttivo avente sua sede in quel mondo umano interiormente a lui rivelantesi. Allora egli s'accende di grande entusiasmo per tutte le idealità che sembrano appartenere a quel medesimo mondo superiore, e che gli dànno il senso e quasi la vertigine delle superbe altezze; e allora, sospinto com'è dalla tendenza alla deduzione dialettica (che n'è una caratteristica), trova che le altre leggi imperative della sua condotta, quelle apprese nella famiglia o le altre accolte dal costume, dalla tradizione, dalle istituzioni sociali, non hanno per lui valore e autorità se non in quanto si accordino con quella scoperta dentro di sé. Allora anche in lui si presentano di fronte all'esterno, cioè alla volontà altrui, quegli atteggiamenti di opposizione, che non sono più, come nelle età precedenti, effetto di inconsapevoli variazioni sentimentali o di contrasti puramente meccanici di tendenze, ma che hanno radice nella coscienza di una esigenza interiore, avvertita come degna di rispetto per sé, cioè senza riguardo ad alcuna circostanza esterna, epperò anche come degna di rispetto da parte di tutti senza eccezione. Onde il giovinetto può essere non tanto un discolo quanto un ribelle, non tanto un incapace di legge e di freno, quanto un capace di una legge che non coincide ne' suoi comandi e divieti con le leggi esteriori. E di spesso le resistenze e le ribellioni dei giovinetti sono la espressione vibrata di una coscienza morale svegliantesi, con tutta la semplicità e la vigoria di una nuova nascita, alla vita della legge, e delicatamente sensibile a tutti gli urti ». (G. Vidari).

L'egoismo nel suo significato più ampio è una legge della vita; nel significato più ristretto contrasta, come col sentimento morale, così con la simpatia, ch'è naturale all'uomo (e di cui l'amore materno è

il documento più splendido). — La simpatia si allarga nell'altruismo, che ha pure un fondamento naturale (come attestano varie osservazioni pratiche). — Il sentimento morale non s' identifica con la simpatia, ma questa s' integra in esso con nuovi elementi; si manifesta con sue proprie caratteristiche e in sentimenti particolari.

ESERCIZI

35. Lo scetticismo morale, di cui un rappresentante fu il Larochefoucauld (nel secolo XVII), esclude la naturalità dell'altruismo, e tutte le azioni dell'uomo riferisce all'egoismo. L'amor proprio, scriveva l'autore citato, nelle sue *Massime*, non esce mai fuori di sé, e non si arresta sugli estranei se non per trarne ciò che gli giova, come fa l'ape dai fiori su cui si posa. — Si può accogliere questo pensiero?

36. Il concetto che i benefattori amano spesso i beneficati più che non siano da questi riamati, è di Aristotele, il quale spiegava il fatto notando che l'azione è una parte del nostro essere. Anche l'artista, egli soggiunse, ama l'opera sua più che non ne sarebbe amato se questa fosse animata. — Si dimostri come le buone azioni giovino quindi a promuovere nel loro autore l'incremento morale, e il senso del valore della vita.

37. Il dolore si comunica più facilmente del piacere. (S' illustri questo fatto con esempi e ragioni pratiche).

38. L'altruismo è la stessa cosa che il sentimentalismo? — I fattori reali della simpatia e dell'altruismo.

CAPITOLO III

L'attività pratica. Istinto e volontà.

Sommario. — § 15. L'attività pratica in generale. *a*) L'atto riflesso. *b*) L'atto automatico. — § 16. L'istinto in generale. *a*) Osservazioni circa i caratteri dell'istinto. *b*) Istinto ed eredità. *c*) L'istinto come acquisizione. — § 17. L'origine dell'istinto. — § 18. La volontà, in generale. — § 19. Volontà e intelletto secondo A. Schopenhauer. — § 20. Il processo volitivo. *a*) La tendenza. *b*) Il desiderio. *c*) Deliberazione e scelta. — § 21. L'impulsività delle idee. — § 22. Il potere inibitorio. — § 23. L'inconscio e la coscienza nella volontà. — § 24. L'abitudine. — § 25. Le malattie della volontà.

§ 15. L'attività pratica in generale.

Sono varie le attitudini naturali dell'essere vivente, e in particolare dell'uomo; e comunemente si distinguono in teoriche e pratiche. In un certo senso sono tutte pratiche, perché uno scopo pratico spetta anche al pensare; ma converrà mantenere la distinzione ordinariamente accolta.

L'attività pratica è svariatissima, e si arricchisce e moltiplica specialmente per effetto dell'esercizio. Quante abilità noi acquistiamo per esso, cioè impiegando con pazienza e tenacia le nostre energie al conseguimento di determinati scopi! Limitandoci però a differenziare la nostra attività dal punto di vista formale ci soffermeremo particolarmente sulle specie seguenti: l'atto *riflesso*, *automatico*, *istintivo*, *volontario*.

a) L'atto riflesso.

L'atto riflesso consiste nella reazione immediata a un dato stimolo (interno od esterno). A costituirlo concorrono questi elementi anatomici: un organo di senso periferico, un nervo sensorio, un centro di senso e di moto, un nervo motore, un muscolo. La loro funzione è la seguente: Posto che lo stimolo agisca esternamente, ne viene eccitato l'organo di senso periferico; l'eccitazione è trasmessa per il nervo sensorio al centro di senso, e da questo al centro di moto; e infine per mezzo del nervo motore l'eccitazione si trasmette al muscolo, che si contrae. La contrazione succede all'eccitamento primitivo rapidissimamente. L'abbassarsi delle palpebre quando gli occhi sono feriti da luce improvvisa abbagliante, e lo starnuto succedente a un odore acuto o a un'improvvisa corrente d'aria, bastino come esempi di atto riflesso, fra i molti che potremmo citare.

b) L'atto automatico.

Il processo onde risulta l'atto automatico non è differente, ma è piú complicato perché vi partecipa un maggior numero di organi. Consegue o alla struttura organica dell'essere vivente, come una sua funzione originaria, o all'esercizio individuale. Automatico, e originario, è nel bimbo l'atto del succhiare. Per l'esercizio sono divenuti automatici il camminare, il parlare, il leggere, lo scrivere e via dicendo.

Anche nell'attività automatica i movimenti si succedono con grande rapidità, e anch'essi appaiono perfettamente coordinati a uno scopo. Lo stimolo determina, col primo movimento, tutta la serie dei mo-

vimenti successivi. Mettendoci in moto, un passo succede all'altro, meccanicamente, anche senza che ce ne accorgiamo: l'automatismo implica la spontaneità. Ma se esso si origina per l'esercizio, è ovvio che questa spontaneità è un suo prodotto, mentre è originaria negli atti automatici inerenti all'organismo, od ereditari. In ogni caso questa spontaneità costituisce un'utilissima economia di lavoro, rimanendo libera per essa, e adattabile ad altro fine simultaneo, l'attività della coscienza. Per es. chi è abituato a lavorare a maglia può in pari tempo pensare ad altro, e prendere parte a una conversazione, perché il lavoro, a cosí dire, si compie da sé. Non cosí se tale attitudine fosse alle sue prime prove.

La coscienza non interviene, se mai, fuorché a sbalzi, come a rivedere e a constatare; anzi è spesso opportuno che essa non intervenga. Recitiamo per es. un brano appreso a memoria e divenutoci molto famigliare, piú facilmente se ci abbandoniamo al ritmo della successione; e, interrotti, ci conviene meglio ricominciarlo da capo, lasciando che ci soccorra da sé.

L'attività pratica, che ha esplicazioni molto varie, si svolge in atti formalmente diversi. Fra questi sono l'atto riflesso e l'atto automatico. Sono atti simili, ma il primo è originario; il secondo può essere originario o nascere dall'esercizio; ed essendo pure spontaneo, si compie inconsciamente. Questa spontaneità e incoscienza lo rende perfetto.

§ 16. L'istinto, in generale.

Mentre un atto riflesso interessa un dato organo, all'atto istintivo partecipa l'intero organismo. Questa

è la prima differenza che si può stabilire fra i due atti. Nell'istinto poi l'adattamento a un fine, che è essenzialmente quello della conservazione, ne costituisce la manifesta ragione d'essere, originaria; ma non è un fine di cui l'individuo abbia chiara coscienza. L'uccello non si fabbrica il nido avendo questo a modello ideale, e imaginandolo come termine della sua azione, come se volesse preparare il ricovero alla prole futura. Però l'istinto si svolge *come se* il fine fosse precisamente concepito, e mediante la rigorosa coordinazione dei movimenti necessari ad attuarlo. Si potrebbe considerarlo come una *memoria della specie* organizzata nell'individuo.

a) Osservazioni circa i caratteri dell'istinto.

Se l'istinto è incosciente nel fine, non è tale sempre nell'uso dei mezzi. Se ciò non fosse, non si spiegherebbe come per es. una rondine che non trova, nel sito dove si costruisce il nido, le pagliuzze adatte, adoperi in compenso quella materia prima che la regione le offre.

Questo mutamento di mezzi dimostra pure che, se l'istinto è in generale uniforme, l'uniformità stessa però non è da ritenersi assoluta. Un altro esempio analogo è dato dalle api, il cui istinto nel costruire l'alveare si adatta pure, quanto ai mezzi, alle condizioni del luogo.

Un carattere costante dell'istinto è la sua finalità biologica. Gli istinti della nutrizione, della procreazione, della nidificazione, dell'incubazione, costruttivo, tessitore ecc. ne sono la prova.

Nella riproduzione avviene per alcune specie animali che l'individuo generante muoia; ma il principio protettivo è pur allora (per la specie) manifesto. In alcuni esseri sopravivono istinti divenuti inutili; per es. l'asino domestico dimostra ripugnanza ad attraversare una corrente d'acqua, e il cane nasconde il nutrimento, e nel coricarsi pur sopra un tappeto gira intorno a se stesso; ma in origine questi istinti aveano un carattere protettivo diretto.

Nell'istinto l'adattamento è esatto; però l'istinto non è del tutto e sempre perfetto. La sopravivenza suddetta d'istinti inutili n'è testimonianza. Imperfetto è necessariamente un istinto in via di sviluppo, come quello dei piccoli tacchini che cercano di prendere le mosche, dei pulcini che hanno paura delle api mentre tendono a farne la loro preda. Un'imperfezione nell'istinto è il suo fallire allo scopo: erra per es. quando siano simulate le condizioni della sua esplicazione. È noto il caso degl'insetti che cercano il miele in fiori dipinti. Le mosche carnarie, ingannate dall'odore, depongono le uova nei fiori delle aroidee, che emanano l'odore della carne in putrefazione. Cosi l'ape raccoglie e immagazzina il miele anche nei climi senza inverno, e la gallina continua a covare un ciottolo messo al posto di un uovo.

Inoltre le leggiere variazioni che nell'organismo animale derivano dal non trovarsi nel suo ambiente abituale, bastano per disordinare il meccanismo dell'istinto allorché l'animale è riportato nel suo ambiente naturale. Per es. se si nutre un bambino col cucchiaio fin da principio, dopo un certo tempo egli perde la facoltà di poppare; e un pulcino che sia stato tenuto troppo lontano dalla chioccia, non risponde piú al suo appello. Le piccole anitre tenute per molto tempo lontane dall'acqua perdono l'istinto di gettarvisi dentro se vi sono ricondotte. Gli animali domestici restituiti alla vita selvaggia stentano molto a riprenderne le abitudini; e taluni, come il cane, anziché riuscire al nuovo adattamento, talvolta periscono. Neppure la facoltà degli uccelli migratori di non fallire nella loro via è assoluta; per es. navigando nell'Atlantico si trovano molte rondinelle disperse.

b) *Istinto ed eredità.*

Dovendo trattare dell'eredità piú innanzi, qui dirò solo che consiste in quelle tendenze o attitudini che nell'individuo si manifestano immediatamente, e che in lui si trovano come acquisto della specie. Tale ereditarietà è essenziale all'istinto; né altrimenti si comprenderebbe com'esso si potrebbe manifestare fino dai primordi della vita dell'individuo.

I teneri porcellini vigorosi si alzano infatti e cercano la mammella immediatamente, meno di un minuto dopo nati. Abbandonati dalla madre a una distanza di parecchi piedi, nella stessa età di pochi minuti, trovano subito la strada per tornare ad essa: sono guidati apparentemente dal grugnito con cui risponde alle loro

grida, ma di fatto sono mossi dall'istinto. Il pulcino che separato dalla chioccia appena sgusciato, dopo parecchi giorni al vederla la segue, o è preso da terrore e fugge al primo grido dell'uccello da preda che non conosce, segue l'impulso di una percezione che ha evidentemente le proprie basi nell'esperienza della specie.

Con l'esperienza individuale non si riuscirebbe a spiegare né questa immediatezza né l'uniformità dell'istinto. È questo uniforme perché è uniforme il bisogno? Ma la sodisfazione d'un bisogno anche uguale non è uniforme, e molto meno presenta quella precisa determinazione e costanza dei menomi particolari, spesso complicatissimi, che vediamo nell'istinto.

Dell'uniformità stessa non può neppure essere causa l'imitazione, sia perché l'imitazione non si compie in maniera assolutamente uniforme, sia perché ci sono azioni istintive che si compiono indipendentemente da ogni imitazione possibile, essendovi taluni animali che neppure conoscono i loro genitori. Non possono infine essere causa d'uniformità la riflessione e la scelta individuale, essendo per sé variamente efficaci. Si rintraccia per contro la genesi dell'istinto a traverso l'esperienza della specie, lungo la serie delle generazioni. Le traccie di questa esperienza si fissano a poco a poco nell'organismo dell'individuo; e l'esplicazione è uniforme in quanto le condizioni di vita sono identiche e permanenti.

Se nell'istinto avvengono delle variazioni, si trasmettono per eredità anche queste. Da principio la trasmissione non è costante, ma a poco a poco le variazioni si consolidano, si organizzano, e diventano una seconda natura. — L'istinto però vuol essere considerato anche dal punto di vista dell'acquisizione individuale.

c) *L'istinto come acquisizione.*

Che l'istinto possa essere, oltreché ereditario, un acquisto individuale, almeno in parte, è dimostrato dalle modificazioni che subisce per gli adattamenti locali, a cui abbiamo accennato; ed è dimostrato pure dall'efficacia dell'addomesticamento.

Il cane allo stato primitivo non abbaia: imparò ad abbaiare dopoché per *l'addomesticamento* divenne sollecito della tutela del padrone. L'addomesticamento deprime certi istinti degli animali allo stato selvaggio: per es. il cane, il gatto, l'asino, la vacca non conservano la primitiva ferocia. Gl'istinti del cane da pa-

store, del cane da presa, del cane barbone, e più spiccatamente quello del cane da punta, sono vere e proprie creazioni umane, che nella natura dell'animale hanno per fondamento l'istinto predatore e un notevole sviluppo della sua intelligenza. Si sa che l'educazione ha reso il cane così dipendente dall'uomo, che i cani privi di padrone se lo procurano.

Anche l'imitazione è un fattore dell'istinto. Darwin riferisce un caso di modificazione dell'istinto, per imitazione, in certe api, che impararono dall'esempio a forare in basso il calice dei fiori, invece di succhiarli dal di sopra; ed è noto come si ammaestrino gli uccelli cantori.

L'imitazione può essere spontanea. Taluni animali imitano così bene il grido proprio di altre specie, da ingannare gli stessi animali imitati. V'è anzi un uccello, il *turdus poliglottus*, ch'è chiamato l'*oiseau moqueur*, tanto è perfetta la sua facoltà imitativa.

L'influsso dell'imitazione si vede pure negli ammaestramenti che i genitori di alcuni animali danno ai loro piccoli. Ad es. un uccello predatore, il nibbio, insegna ai suoi nati a piombare sulla preda, prima gettando in aria degli uccelli morti, e poi esercitandoli coi vivi. È noto che il volo è insegnato da parecchie specie d'uccelli; e che gli uccelli cantori, tenuti in solitudine, cantano bensì il loro verso, ma assai men bene degli uccelli vissuti nella società dei loro simili. Darwin ha notato che l'istinto del pollo, di empire il becco d'acqua, e di alzarlo poi per fare che l'acqua scenda per effetto della gravità, non è un istinto primitivo, ma acquisito con l'imitazione dei genitori, o di altri animali.

Un altro fattore d'acquisizione è l'*esperienza individuale*, di cui anche gli animali sono, entro certi limiti, capaci. Non si deve però intendere per esperienza, in questo caso, quella riflessiva e pienamente cosciente propria dell'uomo. Se si ammettesse nella formazione dell'istinto questo genere superiore di esperienza, si dovrebbe ammettere ad es., nell'istinto d'incubazione, la conoscenza dell'azione che il calore esercita sullo sviluppo dell'uovo.

Ciò ne avvia a intendere integralmente l'origine, vale a dire l'intima essenza dell'istinto.

§ 17. L'origine dell'istinto.

Definire l'istinto una *facoltà*, non è per certo spiegarlo. Si comprende invece razionalmente l'istinto,

interpretandolo come un'attitudine naturale che si andò acquistando ed elaborando nel corso dell'evoluzione della specie, per un lento processo. Si è anzi detto che non è piú difficile sapere perché l'uccello costruisca il suo nido, che sapere perché abbia le ali. La legge della scelta naturale e dell'adattamento, per la quale si spiega la costituzione morfologica della specie, può dunque concorrere a spiegare anche l'origine dell'istinto.

L'organismo soggetto all'azione immediata dell'ambiente, sopravvive se vi si adatta; se no, muore; e adattandosi si trasforma. Ma l'adattamento e la trasformazione dell'organismo non avvengono senza l'adattamento funzionale, ossia senza un ordine di atti sufficienti alla conservazione e alla protezione dell'individuo e della specie, i quali perciò non sono meno importanti degli organi. Ad es. gli animali imitanti per colore e per forma la superficie sulla quale vivevano, sopravvissero anche perché la paura immobilizzandoli li ha salvati, mentre perirono quelli nei quali la paura ha prodotto l'effetto contrario. In questo caso la natura ha operato elettivamente, e ha determinato l'istinto dell'immobilità, come mezzo funzionale di adattamento. L'adattamento può dunque considerarsi, come l'ambiente che n'è presupposto, uno dei primi fattori dell'istinto.

Ma l'animale fu originariamente esposto alla pura variabilità causale delle circostanze dell'ambiente, o, in mezzo alla varia azione dell'ambiente, fu guidato da qualche motivo interno di natura psichica?

Il Romanes sostiene la prima ipotesi: l'animale eseguisce da principio con una certa costanza atti puramente casuali, sui quali opera la scelta naturale. In appoggio di questa ipotesi sta il fatto che taluni

istinti della specie superiore si manifestano in un periodo della vita anteriore allo spiegarsi dell'intelligenza. Ma anche la seconda ipotesi ebbe ed ha validi sostenitori.

L'animale, scrive il Masci, non possiede un'intelligenza teorica, quale è posseduta dall'uomo specialmente per il potente aiuto del linguaggio; possiede però un'intelligenza tutta pratica, adattativa, particolarista, in cui la sua esperienza si fissa. L'animale reagisce agli ostacoli, e alle prime reazioni susseguono nuove integrazioni d'impressioni e di reazioni; così l'esperienza si forma, arricchendosi sempre di nuovi elementi, che poi si organizzano diventando permanenti. Non sarebbe possibile altrimenti né l'evoluzione, né l'esperienza.

L'intelligenza che così si attribuirebbe all'animale come coefficiente della formazione dell'istinto, consisterebbe nella *percezione sensitiva*, che comprenderebbe un'inferenza inconscia, tutta pratica. Cosciente è la percezione, incosciente l'inferenza, o meglio, è cosciente di questa soltanto il risultato. L'inferenza non emergerebbe come atto mentale distinto, per un impulso assolutamente razionale, ma sarebbe piuttosto meccanica.

Secondo questa ipotesi adunque nella prima produzione dell'istinto v'è un lato cosciente (percezione), e un lato incosciente (processo induttivo). L'atto che ne risulta ha dunque del conscio e dell'inconscio, del razionale e del meccanico; e l'istinto si potrebbe pertanto definire come una *ragione meccanica* o un *meccanismo ragionante.*

L'intelligenza funzionerebbe anche come emendatrice, segnando qualche tratto d'unione tra due azioni

non bene coerenti. I risultati della sua opera sono da prima coscienti; ma poi, persistendo, rinnovandosi, diventano incoscienti, meccanici, automatici: l'intelligenza, compiuto il suo ufficio, scompare, ma il suo ufficio può ritenersi originariamente essenziale.

Nelle isole disabitate gli animali, e specialmente gli uccelli, non scappano alla prima vista dell'uomo; diventano però selvaggi in un tempo troppo breve, perchè si possa ammettere l'intervento della scelta naturale; il fatto dunque deve attribuirsi alla loro intelligenza.

Può anche darsi che la scelta naturale perfezioni, col concorso dell'intelligenza, gli adattamenti primitivamente intelligenti. N'è esempio il caso, descritto da Knight, dell'uccello che, avendo deposto le uova in una serra calda, si accorse che non era necessario covarle durante il giorno, e seguitò a covarle soltanto di notte. Così lo struzzo del Senegal cova le sue uova soltanto di notte, mentre lo struzzo del Capo di Buona Speranza le cova di giorno e di notte. Similmente il sorcio muschiato del Canadà si costruisce con molta industria dei ripari, perchè quivi il clima è freddo; ma, trasportato in climi più caldi, smette.

Insomma l'istinto presentandoci i più singolari fenomeni di rapido adattamento, e di straordinaria tenacità e persistenza negli adattamenti antichi, ci offre una prova non dubbia dell'azione dei due fattori, intellettuale e organico, dei quali il primo è causa di variazione, e il secondo di stabilità. (Masci).

L'intelligenza che traspare da certi istinti potrà recar meraviglia, ma si deve riflettere che il grado e la specie di essa non possono intendersi se non considerando che quel determinato istinto è una specificazione unilaterale a cui ha contribuito una lunga serie di generazioni. Si noti poi che quanto più è speciale la direzione seguita dall'attività psichica, tanto più si concentra e si fa meccanica la sua potenza esercitativa.

Concludendo, l'origine dell'istinto si spiega per cause naturali, quali la scelta naturale, la variabilità casuale, l'eredità, l'automatismo, l'intelligenza. La loro azione è varia, e ogni istinto, in ogni specie animale, ne partecipa variamente.

L'atto istintivo è piú complicato del riflesso, e si svolge secondo una implicita finalità. È relativamente uniforme, ed è protettivo, benché non risulti del tutto perfetto né infallibile: è ereditario, non potendo affatto bastare, a spiegarlo, l'esperienza individuale; ma ciò non esclude che l'istinto sia anche un prodotto di acquisizione, per l'addomesticamento, l'imitazione, e l'esperienza individuale. L'istinto infine è il prodotto di molteplici fattori naturali; e non è da escludere, dal processo della sua formazione, il concorso di quell'intelligenza che si può attribuire agli animali.

§ 18. La volontà, in generale.

Sopra ogni altra specie di atti emerge l'atto volontario, la cui caratteristica principale consiste nel dominio che i centri superiori, cerebrali, hanno sui centri inferiori: per questo dominio gl' impulsi possono essere moderati o inibiti. L'individuo, con la riflessione, ossia, come si dice, mediante la ragione, può contrapporre alle tendenze inferiori norme o principî ideali, informando a questi anziché a quelle la propria condotta.

Della volontà si sono date propriamente due interpretazioni. Secondo l'una per volontà s'intende l'attività generale, che in sé comprende tutte le specie d'attività particolari, e quindi anche gli atti riflessi, automatici e istintivi, i desiderî, i bisogni e via dicendo. Secondo l'altra il volere è un'attività specifica, caratterizzata dall'accennato dominio della ragione. Ora se può parere da un lato non improprio fare della volontà un potere coestensivo con l'attività pratica,

comprendendo quindi in essa ogni specie di questa, d'altro lato, essendo l'atto volontario un processo particolare e complesso, conviene attenersi alla seconda interpretazione.

La volontà è dunque propriamente un processo distinto: devesi escludere che sia un principio a sé, semplice o indecomponibile, o insomma una *facoltà*. Diciamo comunemente che *la volontà* agisce, muove, determina, distoglie, e via dicendo, come se fosse appunto una potenza distinta e autonoma; ma questo linguaggio non ci deve ingannare. Di fatto la volontà è un moto vario dello spirito, nel quale agiscono coefficienti diversi, come le tendenze originarie, i sentimenti, le idee.

§ 19. Volontà e intelletto secondo A. Schopenhauer.

Assumendo la volontà come una potenza a sé, originaria, anteriore all'intelletto, e perciò indipendente da questo, si enuncia il principio teorico del *volontarismo*, rappresentato, nella sua forma più accentuata, da Arturo Schopenhauer (Danzica, 1788-1869).

Secondo lo Schopenhauer la volontà è l'essenza stessa indistruttibile, cieca, profonda, tanto dell'uomo, quanto dell'universo. L'intelletto, e quindi la coscienza, è un suo prodotto; ma è un puro fenomeno, un accidente: la vera *cosa in sé*, l'assoluto, la sostanza, non è l'intelletto, ma la volontà.

Di questo primato del volere il pessimista tedesco dà le illustrazioni e le prove seguenti:

1.° Come il sole non illumina lo spazio se non per la presenza d'un corpo che ne riflette i raggi, così la volontà è il corpo luminoso, e l'intelletto è il corpo che ne riflette i raggi. O ancora, la volontà è la corda vibrante; l'intelletto è la tavola dell'armonia: la volontà è la radice d'una pianta (che ama l'oscurità e l'umidità); l'intelletto è la corolla (che cerca l'asciutto e il calore): la radice è l'elemento primario, morto il quale muore anche la corolla, elemento derivato. Come poi una grande corolla non può essere generata che da una grande radice, così le

facoltà intellettuali superiori si riscontrano soltanto in individui dotati d'una volontà violenta e passionale.

2.° Percorrendo dall'alto in basso la scala gerarchica degli animali, vediamo l'intelletto indebolirsi sempre più. Non osserviamo un'eguale degradazione nella volontà. Questa per contro si afferma dovunque identica a se stessa, e si produce costantemente con i medesimi caratteri: attaccamento estremo alla vita, cura di sé e della specie, egoismo. L'insetto vuole risolutamente e perfettamente come l'uomo. La differenza è soltanto nei motivi, ma questi provengono dall'intelletto: il volere non ha gradi, perché come cosa in sé è perfetto.

La funzione della volontà è semplice, risolvendosi nel volere e nel non volere; la conoscenza ha per contro funzioni multiple, non agisce senza sforzo, ed è perfettibile con la pratica e con la educazione.

Spetta all'intelletto di fornire i motivi alla volontà; ma la volontà predomina, e può interdire le rappresentazioni quando riescano penose; l'intelletto è costretto a obbedire.

L'intelletto è il facchino che precede il viaggiatore portando i bagagli; la volontà è il cieco vigoroso che porta sulle spalle il paralitico che vede chiaro. Lo dimostra anche il fatto che, mentre l'intelletto fornisce i motivi alla volontà, apprende solo *a posteriori* in qual senso questi hanno agito; e il caso è analogo a quello di chi faccia un esperimento di chimica: combina i reagenti, poi attende il risultato. L'intelletto può anche rimanere sorpreso dal risultato a cui conduce il volere: può credere per es. che i motivi che determinano la volontà siano morali, e rimanere in ciò ingannato dalla volontà stessa, su cui agirebbe invece la paura. L'intelletto è certamente un confidente della volontà, ma non entra nel laboratorio segreto in cui essa prepara le sue risoluzioni. L'intelletto non è un confidente a cui si dice tutto.

3.° L'intelletto si stanca; la volontà è infaticabile. L'intelletto deve compiere sforzi; non così la volontà, che agisce spontaneamente. N'è prova, fra l'altro, la testardaggine che i bambini dimostrano anche quando non hanno che qualche barlume d'intelligenza: gridano e vogliono, senza che sappiano che cosa vogliono. La volontà, a prova dell'infaticabilità sua, è precipitosa, impaziente: l'intelletto è pigro; non agisce che per lo stimolo della volontà. Con l'età l'intelletto s'indebolisce; non così il volere, che con gli anni indurisce diventando ostinatezza.

4.° L'intelletto non può compiere integralmente ed esattamente le sue funzioni se non finché la volontà tace ed è sospesa. La volontà intervenendo lo turba, e falsa i risultati delle sue operazioni. Così la collera e il terrore impediscono la conoscenza, e la passione accieca.

L'intelletto è simile alla superficie d'un lago: la massa d'acqua è la volontà: la commozione di questa toglie ogni purezza allo specchio che la riflette, e ne turba e oscura le imagini.

Se nella speranza e nella paura l'oggetto si esagera, ciò devesi all'azione che sull'intelletto esercita la volontà, la quale lo costringe per es. a fornirle oggetti tranquillanti, come il bimbo vuole dalla nutrice le fiabe: l'intelletto è il valletto della volontà. È questa che nasconde all'intelletto certe verità, e lo fa ostinato nell'errore. Infine se si sbagliano i conti più spesso a nostro vantaggio, pur senza una disonesta intenzione; e se nel dar consigli si seconda anche senza accorgersene il proprio interesse, ciò si spiega per l'influsso della volontà.

5.° Come la volontà pone ostacoli all'intelligenza, così inversamente può promuoverla. Se un motivo potente agisce, l'intelletto funziona più rigorosamente: circostanze difficili dànno talenti straordinari. È nota l'astuzia degli stupidi, e anche quella degli animali, che pes es. non si muovono (lepre, insetti ecc.) nella presenza del pericolo, per non essere scoperti.

Anche la memoria si accresce sotto l'impulso del volere. L'innamorato non dimentica alcuna occasione favorevole, l'ambizioso nulla che si accordi coi suoi propositi, l'avaro non dimentica mai la perdita subita, né l'uomo fiero la ferita recata al suo onore; il vanitoso ricorda ogni parola d'elogio e la minima distinzione di cui sia stato oggetto. Ricordiamo gli atti delle persone verso di noi, secondo che ci hanno o non hanno fatto piacere. La memoria del cuore è più intima che non quella del puro intelletto. È la volontà che suscita i ricordi. Invece la volontà all'intelletto non ubbidisce mai: esso è il Consiglio dei ministri della volontà sovrana: sottopone alla volontà più proposizioni, fra cui la volontà sceglie.

L'essenza della volontà è immutabile; e un'Etica che pretendesse modellare e correggere la volontà sarebbe insostenibile. Infatti una dottrina non agisce che sulla conoscenza; ma questa è incapace di determinare la volontà, cioè di modificarne il carattere fondamentale; non ne determina fuorché l'applicazione alle circostanze attuali. L'intelletto non ha sulla volontà alcun

potere. Credere che la conoscenza determini radicalmente la volontà equivale a credere che la lanterna che rischiara la via al camminatore notturno sia il primo movente dei suoi passi.

6.° Se la volontà emanasse dall'intelletto, come si crede comunemente, dove è più volontà dovrebbe essere anche più intelligenza. Invece troviamo che molti hanno bensì la volontà pronta e decisa, ma l'intelletto debole. Ne sono esempio gli animali. Per contro l'intelletto è strumento della volontà, come il martello nelle mani del fabbro. Una convinzione in cui non avesse parte fuorché l'intelletto rimarrebbe fredda: il calore delle convinzioni è opera della volontà.

7.° Si tende a incolpare piuttosto l'intelletto che la volontà. L'errore si attribuisce alla propria stoltezza. È enorme la differenza tra un giudice corrotto, e un altro che si è ingannato. Si cita a propria scusa la buona volontà. La volontà sola dunque ci fa responsabili, come emanazione del nostro intimo essere. E alla volontà, non all'intelligenza, le religioni accordano premi e decretano castighi. L'amicizia stessa e l'amore nascono per rapporti di volontà non d'intelligenza. Compatiamo la debolezza intellettuale, non quella morale. Anche le sodisfazioni che riceviamo da noi stessi sono ben maggiori se nascono dal bene morale. Non ci fa rimordere il ricordo dei passati errori, bensì quello delle nostre colpe morali.

8.° L'uomo dunque è nel cuore, non nel cervello. Questo è l'osservatorio da cui, per le finestre dei sensi, si riguardano le cose dell'intelletto, posto ivi in vedetta dalla volontà; ed egli fa il suo rapporto alla volontà, che sola decide.

§ 20. Il processo volitivo.

a) La tendenza.

La volontà è un processo a cui partecipano, con le varie tendenze, la conoscenza e il sentimento. Analizzandolo, si distinguono i seguenti momenti: 1.° la tendenza, a cui si associa il desiderio; 2.° la deliberazione; 3.° la scelta o determinazione o risoluzione; 4.° l'esecuzione.

La tendenza rappresenta il primo dato o momento del processo volitivo, non perché sussista a sé, senza ulteriori integrazioni, ma perché è lecito, nell'analisi del processo volontario, isolarla. Può essere l'espressione di un bisogno che precorre l'esperienza personale; e può derivare da questa. In ogni caso essa consiste in un'eccitazione centrale in via di diffondersi. La diffusione può avere un grado vario, dipendente dall'intensità dell'eccitazione centrale, e dall'eccitabilità dell'apparato efferente, come pure dalla solidarietà (dovuta anche all'esercizio) esistente tra i centri e gli organi che ne dipendono.

La tendenza è positiva o negativa, secondo che le si accompagna il piacere o il dolore: è cioè propensione o avversione. Complicandosi con varie rappresentazioni, questi due modi fondamentali del tendere danno luogo a svariate tendenze complesse, e per es. all'amore e all'odio.

b) *Il desiderio.*

Se a una tendenza fondamentale si accompagna la rappresentazione d'un determinato oggetto, si profila il *desiderio*. Nulla si può desiderare adunque senza propendere verso un obbietto noto: fuori di questa condizione, d'una precedente esperienza, il desiderio vero e proprio non può sorgere. Per il desiderio dunque il tendere entra nel dominio della conoscenza riflessa.

Il desiderio rivela un bisogno, ma questo, se si considerano le conseguenze spiacevoli a cui il soddisfarlo darebbe luogo, può essere inibito. Soltanto se le temute conseguenze svanissero, il desiderio persisterebbe, rinnovandosi impulsivamente; perciò il desiderio fu anche detto una *volizione ipotetica*. Ma anche

rimanendo insoddisfatto, il desiderio esercita tuttavia una sua propria azione sull'intiero movimento dello spirito; e che non sia estraneo allo svolgersi dell'attività pratica, lo dimostra il fatto che esso può impedire il passo ad atti o fini che lo contrastino.

c) *Deliberazione e scelta.*

La volontà propriamente detta è deliberativa, cioè implica una discussione interiore ed un conflitto di motivi e fini, che si risolve con una determinazione o *scelta*. La scelta potrebbe dunque essere paragonata alla conclusione d'un ragionamento. Piú tendenze, bisogni, desideri, aspirazioni, possono pertanto confluire in questo solenne momento del processo volontario; e la scelta, o la risoluzione del conflitto, attesta il valore morale, e spesso anche intellettuale e pratico, della persona. Infatti la determinazione per uno od altro atto avviene in corrispondenza con l'indole e le condizioni particolari del soggetto, e se queste possono in certi casi essere anormali, possono per altro lato e in generale attestare le attitudini reali e permanenti dell'individuo. Una proposta disonesta è respinta dall'uomo probo, ed è accolta, anche dopo deliberazione matura, dal malvagio; e ciò avviene evidentemente per le diverse disposizioni psichiche ed etiche dei due soggetti. Ciascuno ha, per cosí dire, un proprio timbro morale, come i metalli, il cui timbro si riconosce percuotendoli. L'individuo irradia sempre nella propria preferenza il proprio valore; e dalle sue decisioni e azioni è dunque giusto valutarne il carattere.

Il James distingue cinque tipi di decisione. Il 1.° tipo è quello del *ragionatore*. La bilancia può per un certo tempo non pendere

né dall'una né dall'altra parte; e finalmente può sorgere la ragione decisiva che ci libera da ogni dubbio, e ci fa trionfare, per virtù di ragione, su ogni incertezza. Di solito la ragione decisiva per i ragionatori è una netta concezione che ha valore di norma. « Le persone di grande autorità, che devono prendere molte decisioni ogni giorno, portano con sé un grande numero di capi di classificazione, ciascuno dei quali ha le proprie conseguenze volitive, e in questi gruppi esse cercano di far entrare per quanto è possibile ogni nuova combinazione in cui s'imbattano ».

Il 2.° tipo è rappresentato da coloro che vincono l'indecisione lasciandosi determinare accidentalmente dall'esterno, convinti che le due alternative press' a poco si equivalgono, e che le cose termineranno abbastanza bene.

Nel 3.° tipo la decisione viene dopo uno stato di indecisione, dall'interno, quasi automaticamente. « Ed ora avanti! » gridiamo a noi stessi, « sarà quel che sarà! » È un tipo di decisione troppo rapido e troppo tumultuoso, perché lo si possa osservare spesso nelle persone a sangue freddo ed apatiche. È più proprio delle persone fortemente emotive, e di carattere instabile. « Così pure in quegli uomini che hanno sconvolto il mondo, nei Napoleone, nei Lutero, ecc., nei quali la passione più ferrea si sposa con una bollente attività, quando per qualche ragione lo scarico della passione è stato impedito da scrupoli e da preoccupazioni, la risoluzione deve essere spesso di questo genere catastrofico. La fiumana irrompe inaspettatamente attraverso la diga ».

Abbiamo la 4ª forma di decisione quando, per effetto di qualche esperienza esterna o di qualche inesplicabile mutamento interiore, si passa improvvisamente dalla disposizione d'animo facile e negligente a quella sobria e vigorosa. Allora tutta la scala dei valori dei nostri motivi e dei nostri impulsi subisce un'alterazione analoga a quella che subisce una prospettiva quando lo spettatore s'innalza o s'abbassa di livello. Tutti quei « mutamenti di cuore », « risvegli della coscienza » ecc., che fanno di tanti di noi degli uomini nuovi, debbono comprendersi in questo gruppo. Improvvisamente il carattere sale ad un alto « livello », e la deliberazione arriva di botto alla fine.

Il 5.° e ultimo tipo di decisione presenta un carattere nuovo in confronto con i tipi precedenti: vale a dire che alla decisione concorre il senso dello sforzo, il quale accresce il potere della ragione, o la sostituisce.

§ 21. **L'impulsività delle idee.**

Perché un atto volontario si compia è necessario che un motivo predomini e spinga all'azione, rimanendo, gli altri motivi, inibiti. L'impulsività è nell'idea affettiva (2), ma è indubitato che questa non avrebbe tale potere se non corrispondesse a un eccitamento fisiologico, onde si ha il movimento centrifugo e infine l'atto concreto.

Il rapporto tra l'idea e il movimento non è invero facile a comprendersi, ma empiricamente è manifesto. Un' idea muove, agisce, determina, così come uno stimolo fisiologico è capace alla sua volta di suscitarla. La relazione nei due casi è inversa, ma il problema che involge è il medesimo: è il problema della causalità psico-fisica. Noi ci limitiamo a constatare di questo la realtà innegabile. Un'idea è una potenza, una forza. L'idea d'un atto è la virtualità dell'atto stesso, e quasi diremmo il suo inizio.

Il carattere impulsivo è proprio di alcuni stati psichici anche indipendentemente dal fine del piacere, che eventualmente si attendesse dall'atto. Certo il piacere, come il dolore, ha una notevole azione nella nostra condotta (4, 9); ma non ne è il motivo esclusivamente determinante. Gli atti istintivi, automatici e abituali, non si compiono certo in vista del piacere consecutivo. Si mangia forse per il piacere di sentirsi sazi? Si respira per il piacere di respirare? Gli stati psichici hanno per contro un'impulsività i cui motivi sono in generale più profondi e oscuri della rappresentazione del piacere. Essi costituiscono quello

che si potrebbe dire l'*interesse*, inteso non come il prodotto di un calcolo, ma come un particolare e intimo movimento dello spirito. « Interessante » osserva il James, « è una parola che abbraccia e comprende non solo ciò che piace o che dispiace, ma ciò ancora che affascina morbosamente, ciò che tediosamente ossessiona, o infine anche ciò ch'è semplicemente abituale ». Interessa infine anche il male; e spesso si tende a fare ciò ch'è vietato, così come si tende a tormentare una piaga.

§ 22. **Il potere inibitorio.**

Concorre all'atto volontario, negativamente, anche l'inibizione o l'arresto. Il fine non si consegue senza una disciplina delle tendenze, per la quale, se alcune di queste devono prevalere, determinando all'azione, altre per contro devono cedere, ed essere in certo qual modo debellate. Un impulso può essere in antagonismo col principio ideale a cui conviene attenersi (14, *b*), e se questo è seguíto, esso è sempre arrestato e reso praticamente nullo: viene deviato, e un impulso antagonistico è reso piú forte, così da superarlo. Allora si dice che l'individuo sa dominare se stesso, e infatti è allora che la ragione impera, come si suol dire, sulla sensibilità e sull'istinto. Per voler seguire un dato criterio di condotta, conviene non voler cedere a impulsi contrarî; e questo *non volere* è per sé una prova del valore dello spirito e delle idee pratiche direttive della condotta. Ma ricordiamo che tanta capacità pratica non spetta alle idee pure o astratte, ma a quelle piú dense di affettività, ossia d'interesse.

Il potere inibitorio, essenziale all'uomo morale, è una condizione indispensabile alla convivenza, come

quella che richiede rinunzie, adattamenti, dominio sui centri inferiori e sui corrispondenti impulsi; ed esso poi emerge sia dall'educazione diretta, sia dall'esperienza sociale che insegna a frenare gl'impulsi, anche in vista delle conseguenze.

Un eccesso d'inibizione, o di attenzione, la quale presuppone pure, com'è noto, l'inibizione, nel processo volitivo, e nella pienezza delle funzioni mentali, dà luogo all'abulia. Il noto detto « *Video meliora, proboque, deteriora sequor* » è l'espressione classica di questo stato di coscienza. Il senso della necessità di agire non muove abbastanza l'individuo, il quale, pur sapendo di doversi decidere, è trattenuto in un'angosciosa inerzia dalla folla dei motivi inibitori intervenuti. « Nessuna categoria d'uomini — scrive il James — ha sentimenti migliori di questi uomini dalla volontà ostruita, naufraghi senza speranza, o sentimentali, o ubriaconi, o progettisti, o irresoluti, la vita dei quali è una contradizione continua tra la conoscenza e l'azione, e che conoscendo perfettamente la teoria, non sanno mai tener dritto il loro oscillante carattere. La loro conoscenza morale ordinariamente profonda e minuta, discerne, commenta, protesta, protrae, risolve a metà, non conclude, non rompe l'incanto, non si mette alla sbarra. Solo i motivi interiori sembra che abbiano in essi efficacia impulsiva. Come i treni che hanno diritto di transito, essi ritengono di aver l'esclusivo possesso della linea. I motivi più ideali esistono a profusione loro accanto, ma non prendono mai parte al lavoro, e la condotta dell'uomo non è influenzata da essi più di quanto lo sia la corsa di un treno espresso dall'appello disperato di un viandante che, stando sulla linea, chiede che lo si lasci montare. Essi sono un accompagnamento inerte fino all'ultimo, e la coscienza di vuoto interno, che si aumenta sempre vedendo i migliori agire nel modo peggiore, è una delle sensazioni più tristi che si possano provare in questa valle di lacrime ».

Di contro a questa volontà « ostruita » il James colloca la volontà « esplosiva ». — V'è — egli scrive — un tipo di carattere normale, per esempio, in cui sembra che gl'impulsi si scarichino lungo le vie motrici così prontamente che le inibizioni non fanno a tempo a sorgere. Sono questi i temperamenti « scapati » e « traboccanti », simili per l'animazione al mercurio, dai discorsi effervescenti, che si trovano così spesso nelle razze latine e celtiche, e coi quali fa un così strano contrasto il flemmatico previdente

carattere inglese. È la mancanza di scrupoli, l'assenza di considerazione, la straordinaria semplificazione del campo mentale ad ogni momento, ciò che dà all'esplosivo tanta facilità; e non è necessario che sia la maggiore intensità di alcuna delle sue passioni, dei suoi moventi, dei suoi pensieri.

Se gli impulsi d'un individuo sono altrettanto ordinati come sono pronti, e s' egli ha il coraggio di accettarne tutte le conseguenze e l'intelligenza di guidarli a buon fine, egli ha tutto da guadagnare dalla sua organizzazione a pronto scatto, e dal non essere ammalato della *malattia del pensare*. Molti dei più fortunati caratteri militari e rivoluzionari della storia appartennero a questo tipo semplice e scintillante.

L'inibizione può essere il prodotto di uno sforzo, di cui è manifesta l'enorme importanza. Esso ha la singolare virtú di accrescere il potere impulsivo di alcuni elementi, e di diminuire quello di altri. Per lo sforzo si può riuscire a superare quell' inerzia che derivasse o dal proprio carattere o dalla stessa riflessione quando, complicandosi, rendesse l'individuo dubbioso e perplesso. Con lo sforzo dunque l'io accentua tanto il proprio potere psicologico quanto il proprio valore morale.

La virtú stessa risulta sovente dalla capacità inibitoria, ossia dallo sforzo onde si vincono le male tendenze. Questo sforzo o conato volitivo è allora un documento verace del dominio dello spirito; e importa non poco che se ne comprenda nettamente il valore, e lo si adotti come un principio costante di nuove e feconde iniziative. Il *voglio* dell'uomo forte non è una pura constatazione, ma è un programma di azione coerente, ferma e vigorosa.

(Riepilogo dei §§ 20-22). *Il processo volitivo trova il suo inizio nella tendenza, che può essere positiva o negativa. Complicandosi con la rappresentazione*

dell'oggetto, la tendenza diventa desiderio, che fu anche detto una volizione ipotetica. La deliberazione è un dramma a cui succedono la scelta o decisione (segno del valore dell'individuo) e l'esecuzione. (In rispetto alla decisione si possono distinguere cinque tipi).

Nella deliberazione e nella scelta le idee agiscono secondo il loro duplice potere, impulsivo e inibitorio, che ha la sua ragione soprattutto nel sentimento e nella tendenza: ma ciò non significa che negli atti volontari si tenda esplicitamente al piacere. L'inibizione è sostituzione di idee o tendenze; può avere una varia origine; è importantissima sia nella vita sociale, sia per i suoi rapporti con l'attenzione. (Può ostruire la volontà: e per converso, questa, senza l'inibizione, può esplodere inconsultamente). Lo sforzo inibitorio è un fattore della virtù.

§ 23. L'inconscio e la coscienza nella volontà.

La deliberazione è atto essenzialmente consapevole, e la volontà presuppone quindi la coscienza. Tuttavia influiscono nel processo volitivo anche elementi inconsci, tendenze o motivi oscuri. Ce n'accorgiamo noi stessi quando per es. ci sentiamo spinti a un atto da un impulso eccessivo ingiustificato, o ne siamo trattenuti contrariamente ai consigli della ragione. Del resto pur qualora l'atto volontario si compia senza avvertiti contrasti, non si possono escludere tra i motivi determinanti quelli incoscienti. Vi sono poi stranezze, alle quali anzi si volle dare un nome, chiamandole le *antilogie* della volontà, che non sembrano spiegabili senza l'influsso dell'incosciente, come sa-

rebbero gridar forte nel silenzio, lacerare o distruggere oggetti senza un motivo qualsiasi, interrompere bruscamente una conversazione: le baldorie del Carnevale possono ascriversi a questa specie di atti, che avrebbero ritrovato nel costume una sanzione ufficiale.

Il centro della coscienza non coincide dunque precisamente, diciamo cosí, col centro dell'individualità; in altri termini, la coscienza non esprime che una parte relativamente ristretta del nostro essere complessivo, il quale risulta pure di tendenze inconscie. Anche queste echeggiano nelle deliberazioni del volere; cosí che non è paradossale affermare che la volontà emerge dall'involontarietà.

Noi riponiamo nella coscienza il centro di noi medesimi, e ivi attingiamo il criterio della valutazione dei nostri voleri, perché l'io non può essere colto che come cosciente; ma se vogliamo ricostruirlo nella sua totalità, non possiamo contenere lo sguardo interiore entro i ristretti confini della coscienza. Come l'essere personale ha un centro, cosí ha una periferia, ch'è appunto fuori della coscienza; e solo risalendo a questo mondo extra-cosciente, o, come pur si dice, *subcosciente* o *subliminale*, riusciremo a renderci conto, almeno in parte, dei varî atteggiamenti che l'io assume nel vasto campo delle sue manifestazioni non pure pratiche, ma affettive e intellettuali.

L'inconscio dunque non sfugge all'analisi intieramente, e importa non poco, per non illuderci circa il valore dei nostri atti, ricercarne, oltre ai motivi coscienti, quelli incoscienti. « Noi ci asteniamo — notava lo Schopenhauer — da qualche azione pericolosa per ragioni puramente morali, a quanto ci sembra; piú tardi però apprendiamo che solamente il timore ci tratteneva, perché compiamo certe azioni quando

non presentano piú pericolo ». — Di queste finzioni la nostra anima è spesso un oscuro teatro; ma non sono poi del tutto insuperabili, se è possibile avvalorare i motivi coscienti purificando le intenzioni e irrobustendo la volontà schietta del bene.

La volontà è un processo razionale complicato, in cui si continuano, in certo modo, i movimenti spontanei; ed elevandosi sopra di questi può dominarli. È quindi possibile che, svolgendosi, la volontà reagisca in certa guisa sopra i suoi stessi elementi originarî, siano intellettuali od affettivi. Possiamo esercitare un impero sul nostro volere agendo sulla nostra intelligenza e sui nostri sentimenti. Se sarebbe ingenuità ritenere che basti il *fiat* del volere a farci pensare o credere in un dato modo, non si negherà tuttavia che, per l'attenzione volontaria, l'uomo diventi signore del proprio spirito (22). Possiamo agire su noi stessi direttamente, con la critica, che ha pure base e impulso nella capacità volitiva; e possiamo agire indirettamente, mutando le condizioni di vita o d'ambiente. Possiamo, in altri termini, voler volere, vale a dire crearci volontariamente condizioni interiori ed esterne tali che consentano e promuovano in noi una determinata direzione della volontà.

Il dominio che l'inconscio ha sul volere non esclude la signoria dello spirito, onde la volontà reagisce in certo modo su se stessa.

§ 24. **L'abitudine.**

Determinati atti compiuti piú volte diventano, per l'esercizio, automatici (15, *b*), ossia abituali: possono diventare persino un irresistibile bisogno. Possono

essere di natura molto diversa: fisici, intellettuali, morali. In quanto interessano la capacità motrice, hanno il loro sostrato nella plasticità organica.

La genesi dell'abitudine come dell'automatismo, di cui l'abitudine stessa è un esempio, è dunque l'esercizio. Per esso, lo ripetiamo, l'attività si economizza progressivamente; lo sforzo originario va scemando; il dispendio nervoso si risparmia e l'energia risparmiata può utilizzarsi altrimenti (15, *b*). L'abitudine del leggere (in quanto il leggere è atto meccanico) ci rende possibile seguire il senso della lettura, appropriarcelo, discuterlo.

L'abitudine ha quindi una grande importanza in tutto lo sviluppo psichico; ma il suo valore è molto vario. In generale dipende dal fine a cui s'informava originariamente la volontà, perché nell'abitudine questo fine è, per così dire, immanente. Sarebbe errore quindi ritenere che lo spirito nell'abitudine si annulli, meccanicizzandosi. Pur allora che gli atti sembrano succedersi automaticamente, lo spirito può vigilare, e nutrire nell'individuo il desiderio di aprirsi altre vie d'incremento e d'azione.

« L'abitudine — scrive il James — è l'enorme volante della società, e ne è ad un tempo il più possente agente conservativo. Essa soltanto si tiene entro i limiti dell'ordine. Essa soltanto impedisce che i sentieri più duri e più repugnanti siano lasciati in abbandono anche da coloro che sono destinati a percorrerli. Essa tiene in mare durante l'inverno il pescatore e il marinaio, tiene il minatore nelle sue tane, e rinchiude il contadino nella capanna di legno e nella stalla solitaria, circondata da monti di neve; essa ci protegge dall'invasione degli abitanti del deserto e delle zone polari. Essa condanna infine tutti noi a combattere la battaglia della vita sulla linea direttrice in cui siamo nati o che spontaneamente abbiamo scelto una volta, e a trarre tutto il vantaggio

possibile da un male necessario, pel semplice fatto che non siamo buoni ad altro, e che è troppo tardi per cominciare di nuovo...

Se il periodo fra i venti e i trent'anni è il periodo critico per la formazione delle abitudini intellettuali e professionali, il periodo al di sotto dei venti è ancora più importante, perchè in esso si determinano le abitudini *personali* propriamente dette, come la voce, la pronunzia, il gestire, il muoversi, la destrezza. Dopo i venti anni è difficile imparare una lingua straniera, senza che si riconosca che non è la lingua naturale; com' è difficile a quell'età perdere quei difetti di pronuncia che si sono organizzati in noi per ripetute associazioni fatte nel periodo dello sviluppo.

Il gran problema quindi, in ogni educazione, consiste nel farci un alleato anzichè un nemico del nostro sistema nervoso. Per questo dobbiamo far diventare automatici e abituali il maggior numero che possiamo dei nostri atti utili, e ciò il più presto che ci sia possibile, e guardarci, come ci guarderemmo dalla peste, dal seguire abitualmente certe vie che ci saranno probabilmente svantaggiose. Quanto maggiore sarà il numero dei particolari della nostra vita giornaliera che noi riusciremo ad affidare alla custodia sicura e naturale dell'automatismo, tanto più liberi diverranno i poteri superiori della nostra mente, e più facilmente sapranno compiere l' ufficio loro. Non c'è essere umano più miserabile di quello in cui nulla esiste di abituale, ma tutto è indecisione ».

§ 25. Le malattie della volontà.

Anche la volontà ha le sue malattie, che si possono classificare in due grandi categorie, secondo che l'impulsività è in *difetto* o in *eccesso*.

Il difetto d'impulsività rende l'individuo invincibilmente irresoluto (22); e ciò può dipendere o dall'essere gli eccitamenti troppo deboli e fugaci, o da troppa ricchezza di idee o motivi, onde si disperde, nella perplessità, ogni decisione. Si ha allora quello stato particolare che si chiamò *abulia*. Il paziente vorrebbe, ma la volontà praticamente gli vien meno: sente di dovere, ma di non poter fare; e sul punto dell'esecuzione le forze lo abbandonano. Gli sembra quasi che un'altra persona si sia impadronita della sua volontà. Invano egli riconosce la opportunità o la necessità di agire: vorrebbe scrivere, e la penna non scorre; vorrebbe muo-

versi, e le gambe sono riluttanti, onde rimane, per cosí dire, prigioniero di se stesso.

In altri casi l'impulsività non è estinta, ma invece che da cause positive d'inazione è frustata da cause negative. Un esempio ci è offerto dalla *agorafobia*, della quale può servire come tipo il caso seguente. Un viaggiatore, perfettamente sano di corpo e di spirito, e che non presentava alcun disordine nella motilità, alla vista di uno spazio anche poco esteso, era colto da un sentimento di angoscia. Se doveva attraversare una vasta piazza, avea il sentimento che questa distanza fosse di piú miglia, e che mai avrebbe potuto raggiungere l'altra estremità. L'angoscia diminuiva o spariva s'egli girava la piazza lungo le case, se era accompagnato, o anche semplicemente se s'appoggiava a un bastone.

Affini a queste anormalità sono le esitazioni sistematiche della volontà, o la cosi detta *follia del dubbio*. L'esitazione invade l'ordine intellettuale, e il malato, mentre rimane inerte, si fa interrogazioni senza fine. Riporto l'esempio seguente: « Una donna molto intelligente non può uscire in istrada senza domandarsi: Cadrà dalla finestra qualcuno ai miei piedi? Sarà un uomo o una donna? Questa persona si ferirà o ucciderà? Si ferirà alla testa o alle gambe? Vi sarà del sangue sul marciapiede? Se si uccide, che farò io? Dovrò io chiamare al soccorso, o fuggire, o recitare una preghiera? Sarò accusata d'essere la causa del fatto? La mia innocenza sarà riconosciuta? ».

Il malato in preda a questa follia non osa piú far nulla senza infinite cautele. Ad esempio, dopo scritta una lettera, legge e rilegge per paura d'aver tralasciato qualche parola, o d'aver commesso errori di ortografia. Chiuso nella stanza, verifica piú volte se la serratura è intatta e se porta la chiave. In condizioni piú gravi, non osa piú toccare oggetti per se stessi innocui, e vive in continua apprensione, e persino in un assoluto mutismo.

L'indebolimento della volontà può dipendere anche, come dicevo, da eccesso d'impulsività. Gli impulsi d'ordine inferiore guadagnano ciò che perdono gli impulsi d'ordine superiore. Non v'ha forse esempio che provi meglio di questo come la volontà sia il coronamento, o l'ultimo termine, d'un processso evolutivo, e il risultato di piú tendenze disciplinate secondo un ordine gerarchico.

Distinguiamo da prima i casi in cui si ha piuttosto assenza che indebolimento di volontà. L'impulso può essere improvviso, seguito dall'esecuzione immediata: il cervello (centro moderatore) ha perduto allora il suo potere sui riflessi. Se ne hanno esempi in soggetti isterici ed epilettici. In altri casi il malato ha piena coscienza della sua condizione; sente di non essere padrone di sé, ma, dominato da una forza interiore, è spinto invincibilmente a commettere atti che egli riprova, e dai quali cerca invano di astenersi.

Entrano nella stessa categoria impulsi irresistibili a rubare, a incendiare, a distruggersi nell'eccesso alcoolistico. Alcune volte tali impulsi possono risolversi in atti bizzarri, come distruggere senza motivo un oggetto inanimato, stracciare una veste, guastare un bel quadro. Altre volte passano inavvertiti, o non hanno a confidente fuorché la coscienza di chi n'è dominato.

Certe idee fisse, di natura futile o irragionevole, s'impongono allo spirito così che, pur apparendo assurde, non si riesce a impedire che si traducano in atti. Un consimile indebolimento della volontà può essere prodotto anche, dopo un primo periodo di sovreccitazione, dall'ubriachezza.

Ad anomalie della volontà, e specialmente al suo continuo vacillare e diffluire dà luogo specialmente l'isterismo. Uno dei primi tratti del carattere isterico è infatti l'instabilità. Le donne isteriche passano da un giorno, da un'ora, da un minuto all'altro, dalla gioia alla tristezza, dal riso al pianto, con una incredibile rapidità. Versatili, fantastiche, capricciose, esse parlano in certi momenti con una loquacità mirabile, mentre in altri momenti sono tristi e taciturne, e, come serrate alla gola, dànno in singhiozzi, e vanno a nascondere le loro lagrime nella solitudine, da loro amata e ricercata; altre volte per contro ridono smoderatamente, senza serio motivo. Si comportano, scrive il Richet, come i fanciulli, che si fanno ridere a scatti quando hanno ancora sulle guancie le lagrime che hanno appena versate. Il loro carattere muta come le vedute d'un caleidoscopio, onde è stato detto che in loro è costante soltanto l'incostanza.

*Sono malattie della volontà l'*abulia, *che ha manifestazioni speciali come nell'* agorafobia, *nella* follia del dubbio, *in certi impulsi ciechi e irresistibili, nell'instabilità isterica.*

ESERCIZI

39. Nelle manifestazioni dell'attività pratica si distinguano, con esempi concreti, l'istinto, l'imitazione, la volontà.

40. Si può ammettere che la volontà altro non sia che un « istinto preveggente » ?

41. Si dimostri come i desideri influiscano segretamente su tutta la vita dello spirito.

42. Il Tocqueville ha notato che il momento peggiore per un cattivo governo è quello nel quale esso tenta di migliorarsi in presenza dei desideri che urgono verso una forma di governo diversa. Il governo di Luigi XVI era senza paragone più mite, meno dispotico e meno oppressivo di quello di Luigi XIV; e tuttavia questo ebbe il consenso del popolo, mentre quello fu abbattuto dalla rivoluzione. — Si consideri questo fatto in relazione al potere che hanno i desideri quando siano maturi. Giova osservare che le rivoluzioni, com'è stato detto, non sono fatte né dai liberi, né dagli schiavi, ma da coloro che sono liberi a metà.

43. S'illustri il valore della deliberazione in quanto « può essere il fuoco purificante da cui sorge un carattere nuovo » (Hoeffding), — quando però segua l'azione, ch'è il vero indice del carattere.

44. « Ciò che reprime i nostri impulsi è semplicemente il pensare le ragioni che abbiamo per fare il contrario. Se potessimo dimenticare i nostri scrupoli, i nostri dubbi, le nostre paure, quale esultante energia non dispiegheremmo, almeno per un certo tempo! » (James).

45. Quali ragioni siano in favore e quali contro il detto del Rousseau: « La prévoyance, voilà la véritable source de toutes nos misères ».

46. Entro quali limiti possa ritenersi vera la frase shakespeariana « *la coscienza ci rende vili* ». (Il suo significato si riscontra in quest'altra: « La riflessione uccide l'azione »).

47. Quanta importanza abbiano, nello sviluppo della volontà, la nettezza del ricordo, la vivacità dell'imaginazione, e la chiarezza delle idee.

48. Come nella determinazione volontaria importi fissare l'attenzione sopra un oggetto tenendolo ben saldo nella mente. (A questo proposito il James scrive: « È fisicamente altrettanto facile

sfuggire una contesa, quanto cominciarla; tener gelosamente in tasca il danaro, quanto sperperarlo ai quattro venti; avvicinarsi, quanto allontanarsi dalla porta di una bella ragazza. La difficoltà però è di natura psichica; e consiste nel tenere ben fissa davanti alla mente l'idea dell'azione che è saggio compiere »).

49. Si commenti il detto del Pascal: Se vuoi incominciare a credere prendi l'acqua benedetta, fatti il segno della croce, fa recitare delle messe ecc.

50. Non esiste soltanto un'igiene del corpo, ma anche un'igiene dello spirito. Si dichiarino di questa, con esempi, i modi e l'efficacia morale e sociale.

51. Si considerino criticamente alcune forme degenerative della volontà, come la caparbietà, il fanatismo, l'intolleranza, ecc. — Si studi inoltre il fatto della retta obbedienza, e dell'obbedienza spontanea o libera, in confronto con quella servile.

52. Fra le altre abitudini si può creare anche quella dello sforzo. — Si commenti, a questo proposito, la seguente esortazione del James: « Mantenete viva la facoltà dello sforzo con un lieve sacrificio volontario di ogni giorno. Vale a dire: siate ascetico o eroico in piccole cose inutili, per sistema; fate ogni due o tre giorni qualche cosa, per nessun'altra ragione se non per questa, che preferireste non farla, di modo che, quando l'ora della terribile necessità si avvicini, non vi trovi snervati e indisciplinati, e quindi inetti a sostenere la prova ».

53. « Se i giovani s'imaginassero quanto facilmente noi diveniamo dei fasci d'abitudini, curerebbero assai più la loro condotta, finché si trovano nell'epoca plastica delle loro abitudini. Noi filiamo i nostri destini, buoni o cattivi, ed essi non vanno mai perduti. Ogni piccolo colpo di virtú o di vizio lascia una cicatrice, non mai troppo piccola ». — Si commentino queste osservazioni del James, rilevando il danno della negligenza interiore nella formazione e nello sviluppo del proprio spirito.

54. Il Bain formulava circa l'abitudine i seguenti precetti, che proponiamo come oggetto d'un esame particolare e distinto:

1.° Nell'acquistare una nuova abitudine, o nel lasciarne una vecchia, dobbiamo aver cura di lanciarci nella nuova via con l'iniziativa più forte e più decisa che per noi sia possibile.

2.° Non si tolleri mai un'eccezione, almeno fino a tanto che la nuova abitudine non sia profondamente radicata nella nostra esistenza.

A questi due precetti il James ne aggiunge un terzo: « Cogliete la primissima occasione possibile di agire nel senso di quella qualsivoglia risoluzione che avete presa, accettando ogni suggerimento emozionale che sembri spingervi nella direzione delle abitudini che desiderate di prendere » (Esempi).

CAPITOLO IV

La personalità.

Sommario. — § 26. Il temperamento. *a*) Sue specie. *b*) La sua mutabilità. — § 27. L'eredità organica. — § 28. La personalità. *a*) In generale. *b*) La sua base organica. *c*) L'identità personale. *d*) La scelta del carattere.

§ 26. Il temperamento.

a) *Sue specie*.

Ogni individuo ha un suo modo caratteristico e uniforme di reagire agli stimoli, e ciò costituisce il suo *temperamento.* Gli antichi ritenevano che questo dipendesse dalla varia distribuzione degli umori (sangue, bile, linfa) nell'organismo; ed è rimasta pure a noi la famosa classificazione dei temperamenti di Ippocrate: *sanguigno*, *bilioso*, *linfatico*, *flemmatico.* Di scientifico però questa classificazione non ha che il principio generale, che cioè le condizioni dell'organismo (diremo piú esattamente del sistema nervoso) informano il suo modo fondamentale di reagire alle stimolazioni. Però a criterio della classificazione dei temperamenti, o, come pur si dice, dei caratteri, si può assumere la stessa attività psichica (dipendente dall'attività nervosa), poiché si specifica per il prevalere d'uno od altro genere di energia. A questo criterio si attenne il Bain (psicologo inglese del secolo scorso)

quando distinse i temperamenti in *intellettuale*, *emozionale*, *volizionale* o *energico*.

Uno studio piú ampio dei caratteri devesi al Ribot. Occorre, egli dice, anzitutto badare a due condizioni del temperamento o carattere: l'*unità* e la *stabilità*. La stabilità è l'unità stessa continuata nel tempo. L'unità è costituita dalla direzione unica che assumono nell'individuo i suoi istinti, desiderî, bisogni, onde è prevedibile, entro certi limiti, la sua conseguente condotta. Mancando queste due condizioni del carattere, si hanno i *casi frusti*, cioè le due categorie degli *amorfi* e degli *instabili*, di cui diremo piú oltre.

I caratteri veri e propri sono dal Ribot classificati secondo il criterio comune alle classificazioni, della generalità decrescente e della crescente determinatezza. Le prime grandi categorie rappresentano dunque tipi affatto generali, e sono analoghi ai *generi* della zoologia e della botanica, non corrispondendo, a rigore, ad alcuna concreta realtà. Tali sono le due categorie dei *sensitivi* e degli *attivi*.

I sensitivi, nota il detto psicologo, sono, per la loro impressionabilità, simili a strumenti sempre in vibrazione. Negli attivi rinasce di continuo la tendenza all'azione, e, differentemente dai primi, la cui vita è specialmente interiore, essi vivono esteriormente, simili a macchine sempre in moto.

In una terza classe stanno gli *apatici*, nei quali è debole sia il sentire sia il bisogno d'azione: sono indifferenti e inerti.

Un'ulteriore specificazione di queste tre grandi categorie viene dall'aggiungersi di altre qualità, secondo lo schema seguente: 1.° *Sensitivo*: umile, contemplativo, emozionale; 2.° *Attivo*: attivo mediocre, grande attivo; 3.° *Apatico*: apatico puro, calcolatore.

Gli *amorfi*, secondo il Ribot, sono legione. Sono quei temperamenti che nulla sembrano avere d'innato, nulla che somigli a una vocazione, e quindi appaiono eccessivamente plastici. Piú che della natura originaria, sono il prodotto dell'azione esteriore o dell'ambiente. Per essi vuole e agisce un altro: non sono una voce ma un'eco. Il caso decide della loro professione, del loro matrimonio, e del resto: seguono, come si dice, l'andazzo; e infine il loro carattere piú che individuale diventa professionale.

Gli *instabili* sono la scoria della civiltà, della quale in un certo senso sono il prodotto. Manca in loro l'unità. Capricciosi, mutevoli da un istante all'altro, a volte inerti od esplosivi, incerti e sproporzionati nelle loro reazioni, agiscono allo stesso modo in circostanze differenti, e differentemente in circostenze identiche; rappresentano insomma l'indeterminatezza assoluta.

b) La sua mutabilità.

Il temperamento, considerato come una maniera originaria di reagire agli stimoli, avendo a fondamento la costituzione organica originaria e specialmente il sistema nervoso, non è un acquisto della pura esperienza. Ciò tuttavia non esclude che pur questa concorra sia a svilupparlo, sia a trasformarlo; e che con l'esperienza concorra anche l'educazione. Che non sia immutabile si comprende del resto anche a *priori*, cioè considerando che non è un'entità semplice, ma risulta dal confluire di piú elementi. Non sono modificabili i tipi *puri* (sensitivi, attivi, apatici); ma in realtà questi, come dicevo, non esistono, esistendo invece caratteri piú determinati, e perciò relativamente plastici.

Comunemente non si presta molta fede alla mutabilità del carattere, e quindi all'efficacia dell'educazione che tendesse a trasformarlo; e in verità non si può dire che siano frequenti né gli individui che danno grande opera alla riforma della loro indole, né gli educatori che in questa loro azione riformatrice veramente riescono; ma il principio per ciò non cade; e

d'altra parte se una vera trasformazione del carattere è possibile, non può essere che lenta e laboriosa.

A formare il carattere e quindi a trasformarlo concorrono varî fattori: quelli stessi insomma della vita del soggetto. Si riassumono nell'ambiente fisico e sociale. Il clima e il suolo hanno indubbiamente un'azione sul carattere dell'individuo, come dimostra la Psicologia comparata. In generale le condizioni esteriori inducendo piuttosto a uno che ad altro genere di vita, danno luogo a un corrispondente carattere; e possono indurre infatti alla vita isolata o associata, stabile o vagabonda, laboriosa o inerte. Sono poi varie le azioni che l'individuo subisce fino dalla prima età vivendo in un dato ambiente sociale; e a determinarle concorre principalmente la suggestione.

§ 27. L'eredità organica.

La natura originaria dell'individuo, donde emerge il carattere, rappresentato dalla costituzione bio-psichica, devesi all'eredità. È questa una legge a cui è subordinato ogni organismo; persistono cioè in ogni individuo le tracce dell'esperienza della specie.

L'eredità è *immediata* o *atavica*: vale a dire che discende dai genitori ai figli, o risale agli avi (atavismo). Riappaiono, per questa seconda specie di eredità, caratteri anche lontani, che parevano scomparsi.

Non sempre l'eredità appare nettamente; ma raccogliendo più dati, lungo la serie delle generazioni, relativi a un determinato soggetto, l'ereditarietà di alcuni caratteri di questo si può scoprire, e si possono quindi spiegare per l'atavismo certe anomalie le quali

altrimenti rimarrebbero inesplicabili. I caratteri ereditari potrebbero da questo lato paragonarsi alle nubi, che si vedono solo a una certa distanza; o a certi quadri che, visti da vicino, hanno l'aspetto di croste sovraccariche di colore, mentre a una debita lontananza appare nettamente il disegno.

Gli studî sull'eredità condussero ai seguenti risultati generali: Si trasmettono piú facilmente le formazioni meno recenti, e le qualità che penetrano nell'organismo piú profondamente; quindi le qualità fisiche e gli istinti sono piú trasmissibili che le qualità mentali. Si trasmettono però le disposizioni elementari, non quelle piú complesse.

L'eredità è nella storia della specie una memoria analoga a quella dell'individuo, come l'istinto che per essa si conserva e si trasmette dall'una all'altra generazione (16, *b*); ma come la memoria dell'individuo non ce ne spiega compiutamente la vita, cosí dicasi dell'eredità organica. Molto può questa come tendenza a conservare, ma alla vita concorrono anche avvenimenti nuovi, e la nuova esperienza ha in essa una parte variabile, che può essere superiore di gran lunga a quella rappresentata dall'eredità. Si è notato, fra l'altro, che l'esperienza può piú sui temperamenti sanguigno e collerico, che sul malinconico e flemmatico. Il progresso reale evidentemente si compie non per eredità ma per nuovi acquisti; ed è anzi questo il rispetto principale per cui l'uomo supera di tanto gli animali bruti.

Si trasmettono dai genitori ai figli in grado piú appariscente, e salve le naturali accidentalità, le forme e i caratteri fisici, specialmente fisiognomici, e anche alcuni difetti organici facili a rilevarsi come lo strabismo, la miopia, l'anestesia e iperestesia dell'udito ecc. Sono ereditarie anche certe forme secondarie di attività automatica, come il tipo della scrittura, l'incesso, la gesticolazione, la voce, il contegno, in relazione ai due sessi; ma non si può escludere il fattore dell'imitazione.

Si ereditano anche, entro certi limiti, i caratteri psichici, per ciò che hanno di elementare; ad es. l'intelligenza, l'affettività, il

carattere fondamentale, e persino certe tendenze artistiche, come l'inclinazione alla musica.

L'eredità può conservare la degenerazione, trasmettendosi la scrofola, il rachitismo, la sifilide, la tubercolosi e via dicendo. Si sa come siano deleterie, a questo proposito, le conseguenze dell'alcoolismo, che si eredita o per sé, o per altre specie di degenerazione, come la delinquenza, l'epilessia, la pazzia. Si hanno infatti due specie di eredità, *similare* e *dissimile*. Certe nevrosi, per es. l'isterismo, si trasmettono di solito similmente; ma l'eredità dissimile sembra più frequente. Può notarsi progresso e regresso, e questo può, per effetto di felici incrociamenti, giungere fino alla scomparsa della forma degenerativa.

Alcune tendenze ataviche, sotto forma d'istinti selvaggi, possono riapparire anche nell'uomo normale, come a ricordargli la primitiva inferiorità; ma sono momenti affatto transitorî, che il senso umano e civile, dove esiste, supera e cancella immediatamente.

§ 28. La Personalità.

a) *In generale.*

Dal temperamento dell'individuo, e in generale dai modi del suo essere, dai suoi sentimenti, pensieri e atti, e soprattutto dalle sue abitudini o dalla direzione costante del suo volere, emerge il *carattere* inteso nel suo significato più elevato, cioè come formazione eminentemente spirituale: emerge in una parola la *personalità* ideale.

L'uomo è *persona*, non *cosa*; e di ciò egli ha coscienza. Infatti rileva in se stesso il proprio potere e valore: apprezza i fini e i mezzi che soccorrono alla sua volontà; infine nutre ed esalta i propri ideali come una parte vitale del proprio essere.

La personalità non è dunque costituita in noi soltanto dalle qualità che abbiamo ricevute dalla natura, ma principalmente da quelle che abbiamo saputo acquistare con il nostro volere fermo e costante, in cui

il carattere morale consiste. È una formazione lenta, come quella del peculio che il povero accumula con i piccoli risparmi quotidiani. Sta al suo centro un'idea forte, luminosa, feconda: l'idea del bene ammirata e assunta come legge di vita. Essa attrae a sé gli altri elementi dell'attività dello spirito, onde si compone nel soggetto un sistema psichico determinato, analogamente a ciò che accade nelle costellazioni celesti.

b) La sua base organica.

I primi fattori della coscienza della propria individualità sono i fenomeni elementari della vita. In altri termini, il senso organico, in noi d'ordinario vago e oscuro, talvolta nettissimo, è la base dell'individualità psichica; ed è un monitore perpetuo e indefettibile. (Ribot).

Secondo che il corpo è in condizioni normali o anormali, l'individuo ne prova un generale benessere o malessere, che non rimane estraneo al suo modo di vedere le cose e di condursi. Se lo stato morboso diventa permanente, si forma una nuova abitudine mentale, e il centro di gravità dell'individuo tende a spostarsi. Notiamo, a proposito, qualche caso di personalità morbosa.

Pure in uno stato di salute generale florido, ma sempre per qualche alterazione organica, l'individuo può in certi momenti provare una sensazione di tanta debolezza da parergli di cadere in sincope e quasi di spegnersi; si sente leggero o pesante, piú grande o piú piccolo della realtà; dice di non aver denti, bocca, stomaco, intestini, cervello; un membro o tutto il corpo gli pare di legno, di pietra, di vetro, di burro; o gli sembra di non avere piú corpo, di essere morto. Lo stato morboso può essere proiettato al di fuori: l'individuo aliena una parte della sua personalità fisica. Tale è il caso di quei mutilati che, avendo perduto la sensibilità di una parte del corpo, si figurano di avere accanto a sé, nel proprio letto, un'altra persona, o un cadavere. Oppure il malato può credere d'aver due corpi, di cui uno soffre e l'altro no, uno cammina e l'altro sta fermo, uno è in un letto, l'altro in un altro: la sua *personalità fisica* è sdoppiata.

L'organismo è il principio dell'individuazione. Se gli elementi nervosi subiscono trasformazioni morbose, la personalità muta,

analogamente a ciò che avviene in un'orchestra in cui la maggior parte degli strumenti abbiano mutato timbro. Se due organismi fossero identici e soggetti nello stesso momento alle stesse impressioni fisiche e morali, non vi sarebbe tra loro altra differenza che quella della posizione nello spazio.

Essendo però l'organismo anche sede di stati affettivi, questi pure concorrono a formare la personalità, cosicchè l'individuo si sentirà diverso a seconda dei sentimenti in lui dominanti. Se questi sono morbosi, anche la personalità si manifesta in forme morbose, come nell'ipocondria, nella lipemania, nella malinconia, nell'abulia, e via dicendo.

A questi casi di depressione sono da aggiungere quelli di esaltazione. L'individuo esagera la propria attività: si crede un Napoleone, un Messia, o un altro grande personaggio; un papa, un imperatore, un Dio; e parla ed agisce in conseguenza. Sono casi di falsa personalità che si possono ridurre a un'idea fissa, a cui convergono tutte le altre.

Anche le tendenze entrano a costituire la personalità, determinandone le mutazioni e le alterazioni. Si dànno pervertimenti della personalità dovuti a pervertimenti nelle tendenze relative alla propria conservazione e a quella della specie; nelle tendenze sociali, morali, intellettuali, estetiche ecc.

Infine possono alterarsi le basi organiche della memoria, così che l'io passato scompaia dalla memoria. Le tendenze, i sentimenti passati non si ricordano più, e si produce un altro io, che spesso ignora il primo. È celebre il caso di quell'ammalata la quale, soggetta a due stati di coscienza, normale e anormale, durante il primo (normale) non ricordava nulla del secondo (anormale), e durante il secondo ricordava tutto ciò che le era accaduto nel secondo e nel primo. Questo sdoppiamento di coscienza (analogo allo sdoppiamento di *personalità fisica* sopra notato) è accompagnato anche da un mutamento di carattere. Quell'ammalata durante un periodo era triste, fredda, riservata; durante l'altro, era gaia, espansiva, vivace fino alla turbolenza.

c) *L'identità personale.*

Svolgendosi come coscienza di sé la personalità si propone un compito che ne afferma e svolge il valore, e che ha per essa valore di legge. Questo è invero il

titolo principale della dignità umana, perché nessuna grandezza morale può esistere senza la fede robusta e perseverante in un ideale alto e vigoroso.

Perché questo programma sia svolto conviene però che il soggetto vi riconosca, a così dire, se medesimo, che si ponga e si senta come uno e identico. L'unità e la stabilità informano la personalità, come costituiscono il carattere (26, *a*).

Veramente in un solo individuo possono manifestarsi tendenze disparate, che danno alla personalità aspetti differenti; ma l'uomo di carattere non si smarrisce, e innanzi alla mólteplicità disordinata delle inclinazioni sa in certo modo riconciliarsi con se stesso e superarsi. Appunto per questa continuità dell' Io, o coerenza interiore, è possibile, come la stabilità dei fini, così la responsabilità; è possibile al soggetto dominare se medesimo, e rendersi infine signore pur del proprio avvenire.

La personalità è intrinsecamente una e continua; ma non si deve trascurare quella sua variazione a cui è dovuto il suo stesso incremento. — Intorno alle variazioni della personalità l'Ardigò osserva quanto segue: Quando a uno in età adulta, da un' altra persona, che possa averne la ricordanza circostanziata, si presenta l'essere suo di molti anni innanzi, che egli abbia dimenticato, egli concepisce il se stesso di quel tempo come un altro individuo, ossia concepisce un altro se stesso. Ciò avviene, tanto o quanto, a un vecchio che guardi il proprio ritratto da giovane, a uno scrittore che legga un proprio scritto dimenticato, e via discorrendo.

Se ci sentiamo sempre gli stessi, ciò si deve alla *continuità delle coscienze successive*; ma quantunque continue, le coscienze successive non sono identiche fra loro. La coscienza si trasforma incessantemente, come le cose e gli avvenimenti naturali in genere, e come l'organismo umano, che passa con perpetuo mutamento dalla puerizia alla giovinezza e alla vecchiaia. La trasformazione è assai lenta, e se non apparisce confrontando due momenti vicini del suo corso, ovvero passando gradatamente da momento a mo-

mento, ciò si spiega perchè un momento vicino a un altro è a questo così somigliante che sembra il medesimo.

Chi non ha avvertito il travisamento fortissimo che subisce la rappresentazione di sé nell'umore gaio e nel malinconico, nello stato di soddisfazione, che rende benevoli, e nello stato di dispetto che rende malevoli, e quando mentre ci pareva di essere valenti in qualche cosa, a un tratto ci accorgiamo di non valer più nulla? Talvolta una buona dormita la notte, o una buona colazione, o magari anche una tazza di caffè, basta perchè si muti di parere e si dica: Non mi riconosco più.

Maggiore è la coordinazione logica degli elementi della coscienza nell'uomo di genio, nel quale l'idea si scolpisce viva e si agita potente, e, per la forza dell'attenzione, rende sempre più attivi attorno a sé, nell'ordine dovuto, i concetti relativi, e disfà anche, riformandoli, i contrari. Minore è nel mediocre. In una persona del volgo coesistono inavvertite le contraddizioni più flagranti; come, per dirne una fra mille, la credenza simultanea nel destino e nel libero arbitrio.

In uno stesso uomo vivono spesso, per così dire, molti uomini diversi, come nei sedimenti sovrapposti di un'isola coesistono le tracce delle formazioni geologiche delle età successive. Nessuno ha il privilegio di essere libero affatto da stonature psichiche; e ciò rende ancora più ammirevole quella potenza di carattere onde gli uomini superiori perseguono a ogni costo un determinato programma di vita.

d) La scelta del carattere.

Spesso — scrive il James — ci troviamo nella necessità di attenerci a una qualunque delle nostre personalità empiriche abbandonando tutte le altre. Il pensiero continuamente occupato a decidere quali, fra molte cose, dovranno divenire realtà per lui, sceglie definitivamente uno dei tanti Io, o caratteri possibili; e, d'allora in poi, non considera più come vergognoso mostrarsi deficiente in qualunque di quelli che non ha adottati come suoi propri. Nelle vie non prescelte ai propri tentativi, non vi può essere quindi insuccesso; e non essendovi insuccesso, non vi può essere umiliazione. Anzi si prova nel cuore una singolare leggerezza quando si finisce per accettare con buona pace la propria nullità in un dato ordine di azioni....

Ogni progresso dell'Io sociale (cioè di quell'Io che si pone, con il suo amor proprio, innanzi alla società, e ne risente le pres-

sioni) è dato dalla sostituzione di tribunali superiori a quelli che erano più bassi. — Il tribunale ideale è il più alto di tutti, e la maggior parte degli uomini, continuamente od occasionalmente, portano in seno la tendenza ad appellarsi ad esso. — Il più umile paria di questa terra può sentirsi vivente e forte mercé questa nozione così elevata. D'altra parte, per la maggior parte di noi, un mondo senza questo rifugio interiore diverrebbe un abisso pieno di orrore. Dico « per molti di noi », perché è probabile che gl'individui differiscano grandemente gli uni dagli altri per il grado in cui sono dominati dal senso di uno spettatore ideale. È un senso in alcuni più forte, in altri più debole. È probabile che lo possiedano in maggior grado gli uomini più *religiosi*; ma è certo che anche coloro i quali credono di esserne totalmente sprovvisti s'ingannano. Soltanto un animale non gregario potrebbe esserne completamente privo.

Il carattere si esplica moralmente nella personalità, come unità spirituale superiore. (La personalità ha una base organica, onde si spiegano anche le sue anomalie, che sono varie, e fra le quali si comprende lo sdoppiamento della personalità). La personalità è una e stabile, ossia si ha coscienza dell' identità del proprio io, condizione del valore pratico; (la qual cosa non esclude che anche la personalità soggiaccia, come tutto ciò che esiste, alla legge del divenire. — L'uomo, in un certo senso, è capace di scegliere il proprio carattere).

ESERCIZI

55. Collegando la teoria dei temperamenti a quella delle emozioni, si dimostri come i diversi temperamenti si manifestino specialmente con la varia affettività, e per es., praticamente, nell'ottimismo e nel pessimismo.

56. Sulla formazione del carattere influiscono la vita isolata e vagabonda, sedentaria e sociale, d'ozio o di lavoro; l'autorità; l'imitazione, e le relazioni varie che l'individuo contrae; infine l'educazione, che agisce prevalentemente sulle nature medie. (Illustrazioni ed esempi).

57. È stato osservato che i periodi più adatti all'apparire dei vari caratteri sono quelli di civiltà media, come i primi secoli della repubblica romana, e del medio evo, o, in generale, le epoche più torbide, rivoluzionarie. — Perché?

58. *Lo stile è l'uomo*: è un principio che vale non pure nella letteratura, ma in tutto ciò che appartiene all'uomo di carattere. — Una medesima azione compiuta da più individui è forse valutata egualmente?

59. « Il sentimento di noi medesimi in questo mondo dipende intieramente da ciò che ci contentiamo di essere e di fare. È determinato dal rapporto fra ciò che siamo e ciò che supponiamo di poter essere; e si potrebbe quindi rappresentare con una frazione in cui le nostre pretese sarebbero il denominatore e i nostri successi il numeratore, in questo modo: stima di sé $= \frac{\text{successi}}{\text{pretese}}$ » (James). — Si dimostri con esempi pratici come il valore di questa frazione cresca in eguale proporzione, sia diminuendo il denominatore, sia aumentando il numeratore; e si parli in generale del valore dell'ambizione.

60. Facendo oggetto d'esame alcuni dei grandi uomini che la storia celebra, si dimostri come la grandezza splenda nelle loro opere perché era anzitutto nel loro carattere.

ETICA ELEMENTARE

CAPITOLO I

La scienza morale.

SOMMARIO. — § 29. Oggetto e compito dell'Etica. — § 30. Morale positiva e Morale scientifica. — § 31. Il metodo dell'Etica. — § 32. Etica, Sociologia e Politica. *a*) Etica sociologica e filosofica. *b*) Etica e Politica.

§ 29. Oggetto e compito dell'Etica.

Il sentimento morale ha nella vita dell'uomo, con i principî ideali che lo informano, un dominio innegabile, potentissimo. Impugnarne la realtà, dichiarandolo illusione, non si può senza smentire se stessi. Noi crediamo nel bene, nella dignità, nella libertà, nella responsabilità (14, *b*), perché sentiamo che tutto ciò è parte e rivelazione di noi stessi, patrimonio sacro dello spirito umano. L'ordine morale è una legge della nostra esistenza, come l'ordine fisico è una legge della natura.

Ciò posto non si può dubitare che sia legittima la scienza che fa del mondo morale l'oggetto delle proprie ricerche, cioè la *Morale* o l'*Etica* (da ἦθος o ἔθος — costume, consuetudine). Questa scienza ha diritto di esistere allo stesso titolo che ogni altra che del pari riguardi un ordine distinto della realtà, per es. la Fisica, la Fisiologia, la Psicologia. Si avrebbe ragione d'impugnare la ragion d'essere o l'autonomia della scienza morale, e le sue peculiari esigenze, sol-

tanto qualora si riuscisse a dimostrare che l'ordine morale propriamente non esiste, risolvendosi in fatti oggetto di altre scienze. Allora l'Etica scomparendo come scienza morale propriamente detta, potrebbe divenire per es. — come s'è già imaginato — la *Fisica dei costumi*, o un capitolo della Biologia. Senonché la concezione del fatto morale così presupposta è scientificamente insostenibile, come denotano per sé le teorie già da noi esposte della volontà e della personalità (20-23, 28), e dello stesso sentimento morale (14, *b*).

L'Etica, come scienza, ha primieramente un compito formale comune a ogni altra scienza che tratti un dato ordine di fenomeni; ha cioè un compito empirico. Deve dunque constatare i fatti dell'ordine morale isolandoli da quelli d'altro genere, e sottoporli all'analisi per descriverli, e infine spiegarli mediante la scoperta delle loro *vere* cause. Ma oltre a questo l'Etica ha pure un altro ufficio, quello di *valutare* gli atti umani o le istituzioni sociali: deve cioè determinarne il valore ponendoli in relazione con determinati principî ideali, ossia con quelli che ora si chiamano *valori*. Alla loro volta poi questi valori sono assunti dall'Etica come oggetto distinto di studio, allo scopo di determinarne da un lato la genesi e lo sviluppo storico, dall'altro l'essenza suprema e il destino.

Dalla valutazione l'Etica assurge alla norma ideale; ed è questo un trapasso legittimo e inevitabile. Potremmo per es. riconoscere che il vizio è biasimevole, senza esaltare e prescrivere la virtú, e indicare le norme atte a promuoverla?

Per questo rispetto l'Etica diventa una *scienza normativa*, e si pone accanto alle altre scienze dette del pari normative, come l'Igiene, l'Economia, la Pedago-

gia, la Politica. In questo modo la scienza morale assume la veste, a così dire, di scienza *idealistica*, perché non si prescrivono norme alla vita senza idealizzare la vita.

Le norme della vita risultano razionalmente dalla conoscenza degli effetti delle azioni secondo che si conformano o contrastano a determinate esigenze pratiche. Per es. la norma che non si tradisca la fede deriva logicamente dall'esperienza dei danni e dei pericoli che deriverebbero dal seguire la norma contraria. Adempiendo pertanto in questo modo l'ufficio normativo, l'Etica non vale meno, scientificamente, per es. dell'Igiene quando prescrive di non abusare dell'alcool. Né v'è dubbio circa il carattere razionale di tale suo compito, essendo razionale che, dato un fine, si scelgano e si coordinino i mezzi necessari a raggiungerlo. La razionalità dell'Etica non è in ciò diversa dalla razionalità della Grammatica o della Meccanica.

Certo però non dobbiamo dimenticare una differenza caratteristica tra l'Etica e le altre scienze normative. Mentre infatti queste presuppongono il loro proprio fine, — l'Igiene per es. presuppone il fine della conservazione della salute —, l'Etica va più oltre, perché non *presuppone* soltanto il fine morale (il Bene) ma addirittura lo *prescrive*; e con ciò essa supera l'empirismo, poiché spazia e si svolge in un mondo ideale. Ma se questo idealismo può apparire estraneo al rigido dominio della scienza, non è disprezzabile il tentativo di dargli tuttavia un fondamento scientifico.

§ 30. Morale positiva e Morale scientifica.

L'Etica presuppone la moralità; esistono cioè due Morali, scientifica e positiva, teorica e di fatto. Quest'ultima poi non è soltanto un presupposto, ma è anche, per l'altra, oggetto di studio.

La Morale positiva consiste nelle consuetudini o nel costume vigente, in quanto s'informano a determinate norme comuni, che convergono nel principio ideale del Bene. Hanno queste per fine il manteni-

mento dell'ordine sociale, essendo a questo necessarie a quel modo che a ogni suo modo particolare convengono norme che lo disciplinino: la famiglia, lo Stato, la Chiesa non potrebbero sussistere indipendentemente da ogni criterio normativo.

Sussiste poi la Morale positiva, come nella condotta dei singoli, cosí nella loro coscienza e cultura. È fissata anche in massime che la tradizione conserva perpetuando da una all'altra generazione, come eredità sociale, l'esperienza e la volontà morale già costituitesi. Ha infine i suoi modelli, celebrando in ogni età i suoi santi ed eroi.

La Morale scientifica non pregiudica ma avvalora la Morale positiva. Non è vero che la critica sia pur severa del costume morale tronchi gl'impulsi spontanei del sentimento, e inaridisca le sorgenti dell'azione.

La Morale scientifica non favorisce affatto lo scetticismo, anzi può irrobustire il sentimento del bene, perché, non essendo questo un'illusione (29), spiegandolo lo illumina di luce razionale. Certo l'idea riflessa del bene non basta a determinare la retta condotta (21), ma giova tuttavia ad aprire a questa nuovi orizzonti. Non si discutono invano per la vita i suoi interessi supremi. Insomma anche la scienza morale è un coefficiente importante del pregresso umano.

Veramente una Morale nutrita di cultura scientifica e filosofica non è a tutti accessibile; ma se nelle sue supreme altezze è una Morale aristocratica, molti però possono, anche possedendo una modesta cultura, appropriarsene i principî fondamentali, e aggiungere cosí vigore e solidezza alle loro convinzioni empiriche.

§ 31. Il metodo dell'Etica.

Quale sia precisamente il metodo che l'Etica deve seguire è problema molto discusso. Nessuno può dubitare anzitutto che se l'Etica è una scienza empirica, deve attenersi al metodo induttivo; ma poiché ha inoltre il compito valutativo e normativo, è evidente che, a disimpegnarlo, l'induzione non basta: occorre la deduzione. Si apprezza un atto, o si assegna una direzione alla condotta, movendo da un principio ideale supremo: da questo principio si deducono sia il valore dell'atto, sia la norma.

Senonché, ciò posto, si domanda se, a disciplinare la realtà in ordine a principî ideali, e mediante le norme che ne derivano, si possa mantenersi entro i confini della realtà stessa, ossia dell'esperienza, o se per contro non occorra trascenderla.

L'esperienza ci offre, nella Morale positiva, una grande varietà di opinioni e di tendenze, che toccano la stessa essenza ideale della vita etica. Alcuni pensano, ad esempio, che la Morale abbia il suo fulcro nell'espansione illimitata della personalità, ed eliminano quindi dal quadro delle virtú l'umiltà e la rassegnazione, come, dalle norme sociali, la eguaglianza e la protezione dei deboli. Da una parte si sostiene che la religione è necessaria alla Morale, e dall'altra questa necessità si nega, ritenendosi che la Morale basti a se stessa; e cosí via. Ora, è possibile superare questo contrasto di giudizi, dimostrandone il valore comparativo, e prescrivere un ideale la cui necessità sia universalmente riconosciuta, senza uscire da questi dati dell'esperienza morale, o insomma senza *superare* la realtà stessa? Anche questa ci si presenta come ne-

cessaria, ma unicamente nel rispetto causale: date certe condizioni di spirito e di vita, non può non risultarne una Morale conforme (30), valendo anche per il rispetto etico il principio che ogni causa ha i suoi effetti adeguati e proporzionali. D'altra natura però, a ben considerare, è la necessità etica o ideale, tanto è vero che, se in base alla prima necessità (efficiente) si giustifica tutto ciò che accade, non cosí avviene per gli atti sottoposti al giudizio morale.

Se ne conclude che l'Etica ha bisogno dell'*a priori*, il quale può consistere o nel dato della ragione *pura*, o in un impulso spontaneo del sentimento o del volere, come meglio si vedrà piú innanzi (36, 40 e *passim*).

Contro questo presunto *apriorismo* si obbietta in primo luogo ch'esso è contrario alle esigenze scientifiche, le quali sono intrinsecamente realistiche; la scienza si costruisce soltanto mediante i dati della realtà o dell'esperienza, non mai con la ragione pura o astratta, priva cioè d'ogni contenuto empirico. In secondo luogo si osserva che nessun principio ideale può essere ritenuto valido a informare la condotta se non emerge appunto dalla realtà, ossia dalle stesse leggi dello spirito e della storia, e dalle condizioni concrete della vita e del costume. A che varrebbe d'altronde prescrivere una necessità ideale che dovesse rimanere puramente teorica? Del resto, si dice, emergono *di fatto* dalla realtà, cioè dall'esperienza vissuta, anche quelle idee che tuttavia si ritengono a questa anteriori. Tali sono le idee elementari (o intuitive) del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, nelle manifestazioni piú semplici, e nelle applicazioni piú ovvie. Il loro *apriorismo* è infatti soltanto apparente. Sembrano *a priori*, o dati della pura ragione, perché sono sempli-

cissime, ma tali sono del pari le specie dell'esperienza da cui traggono origine; e la semplicità non ne attesta il carattere aprioristico. Si verifica per l'esperienza morale ciò che si nota per altre idee pratiche. Si è riconosciuto ch'è male uccidere, rubare, aggredire, come s'è riconosciuto per esempio che il fuoco brucia e l'acqua disseta, per immediata esperienza. Infine si rileva che l'esperienza non è assolutamente insufficiente a fondare la Morale, ossia a stabilirne la necessità ideale, quando però in essa si rifondano le esigenze piú schiette della ragione e del sentimento (come ridiremo piú oltre).

Negando la necessità dell'*apriorismo* nell'Etica, non s'impugna tuttavia il valore della Metafisica. Serve questa a offrire tanto del dovere quanto dell'essere quelle ragioni trascendentali di cui la mente umana si è sempre dimostrata avida; e se si può discutere il valore propriamente scientifico dei suoi postulati o delle sue conclusioni, essa non manca per questo di un valore razionale e morale.

Il dato essenziale della Metafisica è l'Assoluto; e la fede in questo, per chi veramente la possieda vigorosa e sovrana, valendo a superare le contradizioni frequentissime della realtà, è capace di acquetare le ansie infinite a cui è soggetta l'anima umana. Simbolo d'ogni eccellenza, l'Assoluto ha un fascino che allevia nell'uomo il peso dell'esistenza, divenendo rifugio e ristoro ad ogni amarezza.

Vi sono nella vita momenti tragici in cui non credere all'Assoluto, cioè nella suprema Verità, Giustizia e Bontà, può essere motivo d'insopportabile strazio. Perciò chi intende veramente quello stato dello spirito in cui fermenta il bisogno dell'Assoluto, considera una viltà il tentativo di troncare in chi la possieda una fede cosi salutare; e riconosce assurda la pretesa che tutti gli uomini siano egualmente capaci di quella fortezza eroica onde si accettano serenamente, nell'assenza d'ogni fede metafisica, anche gli eventi piú crudi.

§ 32. Etica, Sociologia e Politica.

a) Etica sociologica e filosofica.

L'Etica, per ciò che abbiamo detto finora, estende il suo campo oltre i dati empirici e diventa speculativa: piú propriamente essa si divide in due rami: dell'Etica *sociologica* o *storica*, e dell'Etica *filosofica*.

Della Sociologia ha stabilite largamente le basi Augusto Comte (Montpellier, 1798-1857), il fondatore, come è chiamato, del Positivismo. Essa è la scienza della struttura e delle funzioni del mondo sociale: vale a dire che spetta alla Sociologia di determinare primieramente come la società umana si costituisce nei suoi elementi od organi, e inoltre d'indagare le leggi di sviluppo dei fatti sociali nei loro rapporti. Tra questi, ossia accanto ai fatti economici, giuridici, religiosi ecc., è anche il fatto morale. L'Etica sociologica riguarda pertanto la Morale nelle sue vicende storiche presso i varî popoli, e nelle sue relazioni immanenti con gli altri fenomeni della vita collettiva.

In questa ricostruzione della Morale una fonte importante è il linguaggio, perché il significato radicale dei termini con cui fino dai tempi preistorici si designavano gli atti umani, ne esprimeva il valore riconosciuto.

Un'altra fonte è la religione. Gli antichi, come sappiamo, prestavano un culto religioso agli avi morti (13, *c*); e poiché le loro figure erano spogliate d'ogni odiosità ed erano idealizzate, figuravano in pari tempo come modelli morali. Nelle religioni primitive si riflettevano adunque le idealità etiche loro contemporanee.

L'ufficio dell'Etica sociologica è descrittivo ed esplicativo: non è, rigorosamente, speculativo. Ma il bene,

come ideale, ha esigenze proprie e distinte, che si contrappongono spesso al crudo fatto; e sorge quindi il bisogno di superare il fatto ideologicamente. Così accanto all'Etica sociologica si delinea l'Etica filosofica, o Filosofia morale. È pertanto ufficio di questa di stabilire i valori etici supremi; né l'Etica ripudia inoltre il proposito di elevare in pari tempo il senso morale, e di purificare il costume (30).

Si studia una medesima istituzione da entrambi i suddetti punti di vista, sociologico e filosofico. Per es. la famiglia, la proprietà, lo Stato, possono riguardarsi sia nella loro situazione e nelle loro funzioni lungo la storia, sia nel loro valore ideale, anche con lo scopo di propugnarne la restaurazione.

b) *Etica e Politica*

Come la Sociologia così la Politica, come scienza, comprende i due rispetti che furono detti statico e dinamico, o anatomico e fisiologico. Fuori di metafora, si vuol dire che la Politica abbraccia tanto i problemi della costituzione o dell'ordinamento dello Stato, quanto quelli attinenti alle sue funzioni. Ma essendo la vita politica strettamente collegata, come vedremo, con la vita morale, la Politica non può prescindere dall'Etica, sia sociologica o filosofica. In altri termini, i bisogni morali devono trovare nella costituzione e nell'azione dello Stato un costante adeguato sussidio; ossia gli organi dello Stato devono svolgere le loro attività in armonia con le idealità che emergono dalla coscienza sociale.

La Morale, scienza autonoma, come quella che ha per oggetto il fatto morale distinto da ogni altro, ha

un triplice compito: empirico, valutativo, normativo. — Si distinguono la Morale positiva e la Morale scientifica, le quali si prestano, connettendosi, un mutuo sussidio. — Il Metodo dell'Etica è induttivo e deduttivo. È questione se, per questo secondo rispetto, l'Etica debba avere la propria base nell' a priori: *comunque non si può negare ogni valore alla Morale metafisica. Le ricerche empiriche e speculative, del pari necessarie, danno luogo all'Etica sociologica (alla cui ricostruzione contribuiscono il linguaggio e le religioni), e all'Etica filosofica. L'Etica poi è un presupposto, per un determinato rispetto, della Politica.*

ESERCIZI

61. L'Etica costruisce una coscienza ideale, come la Geometria uno spazio ideale: è un idealismo pratico. — Si dimostri che in questo suo ufficio l'Etica non deve trascurare il reale. (Si potrà assumere come esempio qualche norma della Morale corrente, tenendo conto delle diverse condizioni di vita in cui gli individui si trovano).

62. Quanto importi conoscere se stesso anche allo scopo di ottenere il proprio incremento morale. (Riguardando alcuni dati della Psicologia, per es. quelli relativi al volere, o ai sentimenti, si potrà dimostrare quanto importi conoscerli, per meglio riuscire ad accrescere il proprio valore morale).

63. Posto che l'uomo non sia nè angelo nè bestia, ma partecipi, come fu detto, di tale duplice natura, si domanda come si possa prescrivergli l'ideale supremo del bene, se questo può essere raggiunto soltanto da un essere perfetto. (Si osservi la funzione pratica che ha un ideale qualsiasi, anche se non sia compiutamente realizzabile; l'ideale per es. della fratellanza universale).

64. La scienza e la vita. Loro nesso e azione reciproca.

65. Si rilevi, con qualche esempio, come nello studio delle istituzioni sociali, e dell'anima umana, l'Etica filosofica si distingua dall'Etica sociologica e dalla Psicologia.

CAPITOLO II

La coscienza morale.

SOMMARIO. — § 33. La coscienza morale in generale. — § 34. La valutazione morale. — § 35. La coscienza morale e l'inconscio.

§ 33. La coscienza morale in generale.

Riflettendo sul nostro sentimento morale acquistiamo una coscienza riflessa dei principî etici ideali che lo informano (14, *b*), ossia si delinea in noi la *coscienza morale.* Questa integra la coscienza di noi medesimi, perché riconosciamo che il compito che abbiamo come esseri morali c'incombe come imprescindibile.

Contenuto generico della coscienza morale è il principio del bene, come norma suprema di vita. La coscienza ne trae il proprio essenziale valore, e quell'ispirazione ond'essa diviene vigile scolta, guida preziosa, ammonitrice severa. Socrate la concepiva come un genio o demone interiore, la cui mistica voce era infallibile. Certo quando si sia costituita, la coscienza ci rivela l'ordine ideale a cui la nostra vita è subordinata, e risveglia, con i fermi propositi, la energia dell'azione.

Praticamente la coscienza morale si esprime in giudizi concernenti il valore morale degli atti nostri

e altrui. Sono questi i così detti *giudizi di valore*, che si distinguono dai *giudizi di esistenza*, o *di fatto*, perché, mentre questi ultimi non superano il dato della constatazione oggettiva, quelli invece esprimono un apprezzamento soggettivo, aggiungendo al dato di fatto un attributo che denota un nostro particolare risentimento. Giudizi come questi: *Tizio è buono, Caio è malvagio; è male uccidere, rubare, calunniare*, e via dicendo, sono evidentemente giudizi di valore, la cui natura non si può confondere per es. con quella dei giudizi che esprimono una legge fisica.

I giudizi di valore possono essere positivi o negativi, categorici o ipotetici, problematici o assertorî, ecc. Riflettono però sempre in se stessi l'essenza dei valori morali. Conviene quindi, per comprendere giustamente la coscienza morale che per essi si esprime, tenere distinti questi valori dagli altri; e per es. dai valori *economici*, che riguardano la soddisfazione di bisogni e desiderî materiali; *religiosi*, che appartengono alla categoria del divino; *estetici*, o relativi al bello (che non si può confondere col buono). — Ma della valutazione morale converrà che diciamo un po' più particolarmente.

§ 34. La valutazione morale.

Nella valutazione morale confluiscono tutti gli elementi della personalità: ragione, sentimento, volere. La ragione vi ha una parte necessaria non meno che in ogni altro giudizio, e ad essa inoltre si deve la concezione dell'*universalità* d'un valore ideale (14, *b*). Il sentimento partecipa al giudizio di valore in quanto buesto è di approvazione o disapprovazione, ed esprime quindi una reazione affettiva, di simpatia o di anti-

patia. Poiché infine questo duplice modo di reagire è praticamente propensione o ripugnanza, che sono atteggiamenti pratici, il giudizio di valore comprende, almeno nella sua manifestazione iniziale, anche l'attività pratica.

La vita morale si nutre del contributo di queste tre fonti, e si svolge tanto piú rigogliosamente quanto piú questo contributo è ricco, ed è maggiore la solidarietà fra i tre elementi della coscienza morale (intellettuale, affettivo e pratico). Nessuno di questi elementi, isolato dagli altri, basta a costituire il pieno valore etico dell'individuo. Non dunque — com'è evidente — la pura concezione logica o astratta dei valori ideali; non il sentimento romantico della loro assolutezza; non l'inclinazione oscura a operare piuttosto in uno che in un altro modo. Devono bensí, queste energie dell'anima morale, ricomporsi e integrarsi a vicenda. Ne proverrà quell'equilibrio pratico, se cosí possiamo esprimerci, che si chiama *saggezza*, termine imprescindibile della vita morale.

In un atto possono non concordare perfettamente il motivo (dato dal sentimento) e il fine (dato dalla ragione); e premuti per es. dalla compassione si può commettere un'ingiustizia; ma l'equilibrio ideale si può ristabilire, moderando la pressione del sentimento.

Gli atti devono essere valutati pure nelle loro conseguenze reali. Non bastano alla vita morale, o alla sapienza pratica, le buone intenzioni, essendo noto che di queste sono lastricate le vie dell'inferno.

D'ogni azione infine si deve possedere un concetto integrale, che basti a giustificarla in ogni suo aspetto, e anche innanzi alla cosí detta coscienza sociale. Non è vano invero alcune volte, innanzi all'altrui malignità o mala fede, fare appello alla coscienza propria, ma

questo appello potrebbe divenire un pretesto bugiardo, un espediente ingannevole.

Alcuni moralisti impugnano nella vita morale, come in generale nella vita, il valore della ragione, sostenendone l'insufficienza ad appagare i bisogni dello spirito. La ragione, dicono, valse piú a rompere che non a consolidare l'unione sociale, piú a distruggere che non a edificare. — Le istituzioni sociali non trassero origine tanto dalla ragione quanto dal sentimento; anzi istituzioni come la proprietà, il matrimonio, lo Stato, infine la patria stessa, non sono nel fondo razionali. — Non comprenderemmo l'evoluzione sociale se volessimo interpretarla prendendo a base la pura ragione. — Nulla si è fatto di veramente grande e fecondo nella storia dell'umanità, che non contenesse qualche cosa d'irrazionale. — Anche quando crediamo di essere guidati dalla ragione, subiamo la suggestione dei maestri e della tradizione. Subiamo l'*autorità*, cioè il *clima psicologico* che ne avvolge (l'educazione, l'autorità dell'opinione pubblica, ecc.); e questo clima può ben piú della ragione, sia nella vita sociale sia in quella individuale. — È infine l'autorità che rende possibile la convivenza. Una società che si conformasse alla rigida ragione, sarebbe impossibile. Se infatti ciascuno esaminasse con libera critica le credenze, i pregiudizi comuni, tradizionali, e via dicendo, la società diventerebbe un caos. Avverrebbe allora come se molti, avendo un conto aperto col banchiere, pretendessero di avere tutti contemporaneamente il pagamento immediato. — Nei partiti politici, nelle pratiche religiose, nei rapporti interindividuali, l'influsso della ragione è minimo. — La stessa religione, che molto agisce sulla vita dei popoli, si regge specialmente sulla propria irrazionalità.

Da queste considerazioni si traggono conseguenze del tutto negative per la Morale razionale, poiché alla Morale si verrebbe quindi ad assegnare come base non la ragione ma il sentimento e l'autorità. Ma se è innegabile che molto essa deve, nei popoli e negli individui, all'influsso dell'irrazionale, cioè all'impulso del sentimento, alla tradizione, alle credenze cieche, alla suggestione, e via dicendo, non viene meno per questo il potere o il valore della libera ragione. La scienza, in cui la ragione assume impero sovrano, non è inetta insomma a informare o moderare il costume dell'anima; e se la fede manifestata in essa quando la si disse matura a dominare la vita sociale, era esagerata, non si può per questo negarne assolutamente l'efficacia morale.

§ 35. La coscienza morale e l'inconscio.

La coscienza morale matura si rivela con giudizi espliciti, e valutazioni precise. Ma poiché il sentimento vi partecipa con i suoi suggerimenti immediati, e pur nella coscienza morale hanno presa le abitudini dello spirito (24), il giudizio valutativo può prorompere immediato e spontaneo, senza che ci rendiamo una chiara ragione di siffatto risentimento. Ciò significa che l'inconscio, il quale ha, come sappiamo, una funzione importantissima nei varî atteggiamenti del nostro spirito, non è estraneo neppure alla coscienza morale; la contradizione non sussiste, tra coscienza e inconscio, come non è contradizione considerare la involontarietà come presupposto della volontà (23).

Del resto da questo inconscio la coscienza morale, come attività pratica dello spirito, viene avvalorata, perché la certezza dei nostri giudizi morali non è soltanto logica, ma è prevalentemente affettiva, corrispondendo a esigenze interiori piú profonde che non siano quelle della pura intelligenza (2).

L'inconscio concorre alla vita morale come sostrato bio-psichico della coscienza, essendo un coefficiente del carattere (26); e in esso prendono radici le stesse impulsività e inibizioni che poi appaiono scaturire immediatamente dalla coscienza e dalla volontà morale. Di fatto le idee morali, come quella del bene, o del giusto, o dell'onesto, non avrebbero sulla condotta umana una efficacia determinante, se non traessero vigore dagli impulsi piú profondi, ossia dalle tendenze radicali, della nostra natura.

Da questa azione dell'inconscio non sarebbe però lecito inferire che sia illusorio il potere direttivo della

coscienza, e credere questa del tutto sterile nella determinazione della condotta, come se fossimo condannati ad essere, nella nostra vita morale, spettatori inerti. L'inconscio può essere verso la coscienza un ostacolo o un sussidio, e su esso si può alcune volte felicemente reagire, come avviene nel dramma della deliberazione (20 *c*, 22). Per la coscienza noi possiamo addestrarci a superare gl'impulsi disordinati e irrazionali dell'egoismo, seguendo invece le austere esigenze dell'ideale etico. Per essa infine vale, come in generale per le varie specie della nostra attività, la legge dell'esercizio (24).

Per questa individuazione della coscienza morale, analoga a quella che si ha nel carattere, avviene che mentre essa, in tesi astratta, si conforma a un unico tipo, il quale emerge dagli elementi della morale umana, in concreto però si differenzi con gl'individui. L'inconscio stesso è un suo fattore differenziale. Anche la coscienza morale ha insomma, come si suol dire, la sua *equazione personale*; e ciò — importa notarlo — è una garanzia di sincerità morale, potendo ciascuno essere morale solo nel modo consentito dalla sua natura. — Gli esempi di questo differenziamento si possono osservare facilmente. V'è chi è votato al bene per una certa spontaneità della sua natura, senza subire gravi ostacoli: altri si determina per il bene dopo una certa riluttanza, e con uno sforzo. Esplicando la nostra coscienza morale possiamo fecondare prevalentemente i moti della simpatia, o cedere per abito al severo principio del giusto; possiamo vivere piuttosto per i nostri doveri che per i nostri diritti, o viceversa; svolgere il nostro valore morale nella calma o nell'entusiasmo, sotto l'azione di un'idea inibitoria oppure propulsiva;

estendere la nostra opera largamente o mantenerla timidamente entro confini ristretti. Infine la coscienza morale può avere nell'uomo rivelazioni geniali ed eroiche, come può, nel folle morale, mancare del tutto.

La coscienza morale, o del bene, si esprime in giudizi di valore, che si distinguono anche in relazione ai presupposti valori morali. — Per essi si compie la valutazione, a cui convergono le attività fondamentali del soggetto; e questa unità *è necessaria a dare compiutezza alla vita morale. (L'importanza pratica dell'irrazionale non elimina il valore della ragione nella Morale). A costituire la coscienza morale concorre, senza diminuirne il valore, anche l'inconscio, che è pure un principio del suo differenziamento.*

ESERCIZI

66. Si determini con fatti concreti come si riveli e agisca la coscienza morale, mettendola in confronto con l'incoscienza o cecità morale.

67. Si distinguano mediante esempi i giudizi di *esistenza* o di *fatto*, e quelli di *valore*, relativi a un medesimo oggetto.

68. La coscienza morale, si disse, esprime nell'individuo due volontà: la volontà d'essere fedele all'ideale del bene e del dovere, e la volontà d'essere sincero con se stesso. — Si illustrino praticamente questi due aspetti della coscienza morale, dimostrando l'importanza propria di ciascuno di essi, e la loro correlazione pratica.

69. *Lo spontaneo*, notò Aristotele, *precede il riflesso*. — Questo principio si applica anche alla vita morale, perché anche questa ha il suo fondamento al di sotto della coscienza riflessa. (Ma nell'esercizio del bene la coscienza può illuminarsi e chiarificarsi, estendersi e rendersi piú forte).

CAPITOLO III

La Morale e la Società.

Sommario. — § 36. La soggettività dei valori morali. — § 37. Le norme sociali. — § 38. La Morale individuale e la Società. — § 39. L'evoluzione morale. *a*) Relatività della morale. *b*) Il progresso etico.

§ 36. La soggettività dei valori morali.

Una teoria dei valori che piú ha dato luogo a discussioni è quella idealistica, secondo la quale i valori sono essenzialmente soggettivi.

Un valore, si dice, non esiste che in relazione al soggetto giudicante, come il dato di un apprezzamento; non esiste in sé o per sé, fuori del soggetto. Il bene emerge da reazioni psichiche soggettive, e in queste si risolve, conformandosi ai bisogni, ai desiderî, alla volontà dell'individuo: il bene dunque è bene perché è desiderato e voluto; non è desiderato e voluto perché è bene. In ultima analisi, negata ogni oggettività ai valori morali, la loro essenza è nel sentimento; i suoi fattori sono il piacere e il dolore.

Di questo soggettivismo etico troviamo un primo saggio nella dottrina di Adamo Smith (sec. XVIII), che ripose l'essenza del valore morale, e quindi il criterio della valutazione, nella *simpatia*. Assistendo a un atto noi proviamo un sentimento di simpatia o di antipatia, di attrazione o di ripugnanza. Ebbene; questa

immediata reazione del nostro sentimento è la prova sicura del valore morale dell'atto, *purchè ci collochiamo dal punto di vista d' uno spettatore imparziale.*

Ma si obbietta: l'interpretazione soggettivistica dei valori morali si concilia con la loro universalità? Il sentimento è eminentemente individuale, particolare, differenziale (2, 7): come si può derivarne il bene e il giusto, se questi valori ideali debbono da tutti essere riconosciuti egualmente, con identico criterio? Certo il sentimento ha una funzione cospicua nel costituirsi dei valori ideali: ma non si può negare la parte che vi ha la ragione (2), la quale ne riconosce l' oggettività che il sentimento trascura, prevede e calcola le conseguenze degli atti, frena gl' impulsi (20 *c*, 22), e via dicendo. Anche un sentimento, s'è umano, è universale; ma questa è una universalità psicologica, che non si può identificare con l' universalità propriamente detta, o logica, dei valori ideali.

La simpatia, pur avendo un carattere etico, non coincide col sentimento morale (14, *b*), e non si può contare troppo sul proposito, anche se per avventura dovesse essere costante, dell'imparzialità dello spettatore. Facilmente la simpatia induce a operare in contrasto con i principî ideali oggettivi, e per es. a dire il falso; nè sempre essa si accorda con le esigenze universali del giusto, o con quelle della dignità personale.

§ 37. Le norme sociali.

La ragione, adempiendo alla funzione pratica che nella vita le spetta, traduce i valori etici in norme a cui tutti gli individui devono indistintamente e costantemente conformare la propria condotta. Questi se

le appropriano, e piú o meno le seguono; e ciò corrisponde pur alla loro natura d'individui sociali, la quale comporta che sentano e seguano il bisogno di adattarsi, come si suol dire, all'ambiente, restringendo e dominando il proprio arbitrio in relazione alle esigenze esteriori, essendo poi questa anche la condizione dello sviluppo della loro personalità, e infine della loro vita in comune. Colui che pretendesse vivere nel perfetto amoralismo, disprezzando ogni norma della convivenza, sarebbe un anormale, perché in ultimo verrebbe a rinnegare la sua stessa natura d'individuo sociale.

Veramente poiché gl'individui si differenziano secondo il carattere (26, 28), potrebbero manifestare tendenze opposte alla solidarietà sociale. Ma anzitutto l'uomo è normalmente capace di esercitare su se stesso un dominio, che si può provocare ed educare con accorte industrie (26, *b*); e d'altra parte sarebbe veramente strano che fra le varie tendenze quella associativa, limitatrice dell'arbitrio, rimanesse del tutto sterile, e l'individuo preferisse ribellarsi pur a quelle norme sociali che, mentre sono tutela della società, offrono una garanzia anche a lui di conservazione e di sicurezza.

Di fatto chi si assimila le norme sociali ne fa, in tesi generale, i criterî stabili sia dei suoi giudizi apprezzativi, sia della sua volontà e condotta. La prima forma che assume, per questa via, la coscienza morale, è negativa, poichè questa si manifesta in conseguenza della trasgressione di una norma particolare e della successiva sanzione (biasimo, castigo, minaccia, ecc.). Poi a poco a poco la coscienza si va integrando con l'apprendimento e il rispetto delle varie norme positive d'azione vigenti nell'ambito sociale dell'indivi-

duo. Egli non le apprende solo come norme, ma come applicazioni di valori ideali supremi. Per es. apprende la norma della temperanza perché la libertà e dignità dello spirito, che per essa si conseguono, le dà il valore non pure di norma prudenziale, ma di virtú. Cosí la coscienza morale si matura, acquistando ampiezza e solidità.

Se nel momento dell'azione noi respingessimo ogni norma sociale, e ci erigessimo a giudici affatto indipendenti del suo valore, contravverremmo alle stesse esigenze fondamentali della vita collettiva, stabilitesi per effetto dell'esperienza storica; ma sarebbe assurdo che dovesse su questa prevalere il nostro arbitrio passionale.

La vita sociale si regge su principî generali relativamente semplici, necessari a ridurre la molteplicità difforme degli elementi onde risulta la coscienza individuale, e a dare un assetto alla convivenza. L'individuo potrebbe impugnare per es. in dati casi il principio del rispetto alla vita, se ritenesse che conservandola si prolungherebbero invece le sofferenze; o il rispetto alla proprietà, s'egli la ritenesse usurpazione; o la fede giurata se una contraria passione, quella, poniamo, dell'amore, assumesse per lui il valore d'un diritto assoluto. La ragione sociale, che vigila sul diritto globale di tutti, non può convenire con questa ragione dell'individuo, aprendo con questo pericoloso consenso il varco all'arbitrio.

Le norme sociali servono a conservare la società umana, proteggendo i varî interessi a cui particolarmente corrispondono. Si svolgono pertanto parallelamente alla società stessa, verso la quale sono ciò che in un organismo le funzioni. Mano mano che un organismo si va differenziando, si differenziano necessariamente anche le sue funzioni (17); e analogamente avviene della società umana. Si moltiplicano in questa, nel corso del tempo, le relazioni svariate che essa comprende, e ciò importa norme o idealità nuove, o più complesse. La storia delle idealità morali è pertanto il riflesso dell'evoluzione della società umana.

Le idealità, per cui si compie lo sviluppo dell'organismo sociale, non sono però dovute unicamente all'istinto biologico, come l'uso della parola *organismo* attribuita alla società potrebbe far credere.

Esse sono per contro idealità *umane*, cioè presuppongono nell'uomo caratteri e tendenze che negli animali bruti, pur essendo essi pure esseri sociali, non esistono. L'idealità sociale per es. del rispetto della proprietà non si spiega puramente con l'istinto biologico, e neppure con il principio riflesso del puro utile, ma presuppone un senso ideale della vita, una *volontà* e una *coscienza* specifiche, umane.

§ 38. La Morale individuale e la Società.

Anche se non si accolga la tesi idealistica del soggettivismo dei valori morali, non si può impugnare il valore della coscienza del soggetto, riducendo la Morale al puro esteriore conformarsi dell'attività dell'individuo alle norme sociali. La Morale ha la propria sorgente sempre viva nelle esigenze obbiettive, sociali e generali; ma risponde in pari tempo a bisogni profondi della nostra natura, che in quelle esigenze esterne si rifondono; onde infine il vero regno della Morale è nella coscienza dell'individuo sociale (33, 35). L'assimilazione stessa delle idealità morali non si potrebbe compiere nel soggetto senza il diretto concorso e l'immediato sussidio della sua capacità spirituale.

Da prima l'atto morale è *eteronemo*, risultando da pressioni esterne: l'individuo imita passivamente gli atti altrui, od obbedisce al comando senza rendersene ragione. Nell'inizio della vita morale avviene come nel linguaggio, che si apprende, dirò così, meccanicamente. Ma a poco a poco, come nell'uno così nell'altro campo, s'istituisce l'autonomia, poiché l'imitazione da passiva diventa attiva, e l'obbedienza si fa spontanea e coscientemente razionale. Così la Morale sociale diventa individuale. L'individuo, senza rinnegare la propria personalità autonoma, impara a sentire, quasi direi, al di là di se stesso; egli sente la solidarietà

con l'organismo sociale di cui è parte, come nelle varie specie di attività (economica, religiosa ecc.) cosí in quella piú specialmente morale.

Al di fuori di questa relazione che l'individuo contrae con la società, non potremmo comprenderne la morale, piú che il linguaggio, la religione, o una specie qualsiasi di cultura. Per essa ci spieghiamo tutto ciò, come la vegetazione d'una pianta si spiega con il clima e il terreno in cui questa è cresciuta. In altri termini, noi comprendiamo la Morale individuale collocandoci dal punto di vista sociale, a quel modo che ci rendiamo ragione del moto della terra collocandoci dal punto di vista del sole.

§ 39. L'evoluzione morale.

a) Relatività della morale.

Poiché le condizioni particolari di vita e d'ambiente sono, al pari che il carattere dell'individuo, un principio di differenziamento della coscienza morale (35), non è possibile ricostruire e valutare la Morale positiva senza riferire gli atti e i costumi umani alle età storiche percorse dai varî popoli; a quello stesso modo che non apprezzeremmo convenientemente la condotta di un individuo senza ricollegarla alle peculiari condizioni in cui la sua personalità s'è svolta (28).

La morale dei popoli primitivi è rudimentaria, e si differenzia quindi da quella progredita dei tempi moderni. Non per questo si è stabilito circa i principî ideali o i valori etici un accordo assoluto. Le esigenze del bene e del giusto non sono identiche; i criterî del relativo apprezzamento mutano anche a breve distanza di luogo se non di tempo; a differenziarli può essere

sufficiente un fiume o una montagna! Cosí il criterio di determinati giudizi è in parte diverso pur fra uomini della stessa civiltà e cultura. Basti per es. riflettere come si giudichino diversamente il patriottismo, l'istituto della famiglia, il diritto di proprietà, il diritto dell'individuo verso lo Stato, o dello Stato verso l'individuo, come vedremo a suo luogo.

Molti esempi provano la relatività storica della Morale: noi citeremo quelli piú comunemente notati, dei popoli primitivi.

Certi selvaggi uccidono i loro vecchi genitori malati ritenendo di far cosa utile e buona. — Gli Australiani, ritenendo che la morte d'uno dei loro cari possa essere dovuta al maleficio d'una vicina tribú, considerano un sacro dovere uccidere, per vendicarlo, un membro di questa. — L'assassinio per il Figiano è atto perfettamente normale. — Il Turcomanno considera il furto atto onorevole, e fa pellegrinaggi alle tombe dei ladri piú famosi, portando offerte. — L'Egiziano si vanta dell'abilità d'ingannare e di mentire. — Nel Beloutchistan è in voga il detto che chi ruba e uccide procura il cielo a sette generazioni di ascendenti. — Il Boschimano ragiona cosí: Chi mi prende la donna fa una cattiva azione: io faccio un'azione buona a rapire la donna d'un altro. — E si potrebbe continuare ancora, in simili esempi, molto a lungo.

Variano nel corso delle età storiche i valori etici, ossia le interpretazioni di cui sono oggetto; e ciò si dimostra specialmente confrontando le tre età: classica, cristiana, moderna.

Era massima di vita presso i Greci che non solo non si dovesse commettere ingiustizia, ma neppur tollerarla, né in noi né negli altri. Secondo lo spirito del Cristianesimo è per contro norma di vita la tolleranza dell'ingiustizia, ossia la rassegnazione. Nell'età moderna il senso del diritto si è molto accresciuto, e si lotta spesso per esso, dai popoli e dagli individui, accanitamente. Nella Giustizia moderna è anzi in parte assorbita anche la carità cristiana (68).

La cultura che per i pensatori della Grecia costituiva il supremo valore, divenne per il Cristianesimo un ostacolo a raggiungere il regno di Dio; e i poveri di spirito erano i prediletti di Gesú, perché la sapienza umana era ritenuta ingannevole. Noi

esaltiamo la cultura come condizione della dignità della persona e della vita (72, *e*), e come coefficiente essenziale del progresso civile.

Lo Stato fu per i Greci l'ambiente naturale allo sviluppo delle virtú individuali: per il Cristianesimo il Regno di Dio è superiore allo Stato: noi fondiamo nello Stato la nostra maggior forza.

L'onore era dai Greci tenuto in gran conto, essendo per ogni cittadino cosa di gran momento il primeggiare nel proprio circolo. Non così per il Cristianesimo, che esaltò il disprezzo di tutto ciò ch'è mondano. Noi facciamo dell'onore il fulcro della nostra esistenza civile.

Il valore militare era assai ambito dai Greci. Il Cristianesimo, preferendo la rassegnazione, sostituì alla spada, simbolo della lotta, il Crocefisso, simbolo del sacrificio. Noi non disconosciamo la grande importanza e dignità delle virtú pacifiche, ma non ripudiamo la spada quando occorra a rivendicare un diritto.

b) *Il progresso etico.*

Questa relatività della Morale non ne elimina la necessità e l'obbiettivo indiscutibile valore; anzi questo è comprovato dalla relatività stessa, perché se la Morale muta, almeno in qualche suo aspetto, col mutare delle condizioni della vita, ciò significa che ha, in rispetto a queste, una funzione necessaria. Inoltre questo suo mutare ne attesta anche la perfettibilità, e quindi può essere argomento di fede nel progresso etico.

Che un progresso reale nel costume sia avvenuto, nessuno può seriamente mettere in dubbio. Il sentimento umano, nelle Nazioni che seguirono profondamente il moto di ascensione della civiltà, si è certo rinsaldato non solo nelle sue proclamazioni teoriche, ma anche nei fatti. La vita e gli averi oggi si rispettano nella società civile piú che mai. Una rapina che presso tribú primitive passava come un atto eroico, è oggi punita severamente come un delitto esecrando, e il diritto della proprietà è munito delle piú scrupo-

lose garanzie. Un notevole progresso si compì, come vedremo, in tutte le istituzioni civili. Se i principî ideali, come il bene e la giustizia, nella loro astrattezza rimasero identici, conservando sempre il medesimo sostrato umano e razionale, non si può certo inferirne che sia identico il loro contenuto concreto, e che identiche ne siano rimaste le applicazioni.

Nel progresso morale si attua una legge comune in generale al divenire del costume. È la legge che il Wundt chiama della *eterogenesi dei fini*, intuita genialmente dal nostro Vico. Si può formulare così: *L'effetto non adegua i motivi originari, ma ordinariamente li supera, creando nuovi motivi e fini, a cui succedono e da cui dipendono nuovi atti.* Dal vestire per es., che avea da prima motivi e fini puramente biologici, sorsero altri motivi e fini, estetici, morali, sociali, per cui il vestire in un dato modo rispose a fini nuovi, assumendo persino significazioni speciali. Analogamente avvenne di altre istituzioni. Per es. il lavoro, che ebbe da prima uno scopo puramente materiale, generò fini ulteriori diversi, fra cui è quello strettamente morale, in quanto il lavoro nei tempi moderni conferisce alla vita dell'uomo quella dignità che una volta mancava (73).

I valori etici però non progrediscono nella rilassatezza della quiete imbelle, ma il lievito del loro sviluppo è nel fervore della lotta. La morale, come la civiltà, ha una storia tragica, valendo per l'una e per l'altra la sentenza cristiana che « la vita è entrata nel mondo mediante la morte ». La salute dell'uomo fu nella morte di Cristo. Anche il male, le aberrazioni, hanno, nella storia dell'umanità, quasi direi una destinazione propizia, perché provocando la reazione valgono, in ultima analisi, a stimolare le energie del bene, onde avviene spesso che per esse l'umanità sia spinta a muovere un nuovo passo nel tortuoso cammino del progresso civile. Il male risveglia il senso del bene

come l'errore il senso del vero, il brutto quello del bello; e ogni valore infine è provocato e scosso dal suo contrario. I valori ideali sono *bipolari*.

Ma il progresso umano è incessante o ha esso, secondo la logica del nostro pensiero prospettato sull'avvenire, un termine insuperabile? La domanda sembra vana: chi infatti può decidere del futuro? Lo Spencer però, stabilendo come legge universale l'evoluzione (la quale anche nelle contrarie parvenze è *continua*), e questa applicando all'umanità per il principio del progressivo adattamento di essa alle condizioni della vita, formulava l'idea che il progresso debba compiersi con la completa scomparsa del dolore, in conseguenza del pieno adattamento degli individui. Soggiungeva che questa *perfezione* si conseguirà..... nell'*infinito*. Ma se questo è il suo termine, non pare essa niente più che un lieto sogno?

Un altro concetto, dello stesso Spencer, merita qui d'essere riportato. La coscienza morale, egli disse, progredendo, si annullerà dando luogo all'*istinto morale*. Il dovere non richiederà più, un giorno, alcun sacrificio, perché le perfette condizioni della vita renderanno spontanea tutta la morale. Ogni lotta tra il reale e l'ideale verrebbe dunque, un giorno, a cessare; ossia l'umanità percorrendo la via del proprio perfezionamento giungerebbe al di là della stessa morale, perché questa, divenuta natura, escluderebbe la coscienza o la riflessione che ora ne costituisce la condizione primaria. — Ma si può veramente ritenere conforme alla natura umana l'abbandono d'ogni ideale, e l'assenza d'ogni sforzo per conseguirlo? È proprio nell'acquetamento d'ogni aspirazione, o nell'assopimento della coscienza il termine concreto dell'umano progresso?

La dottrina soggettivistica dei valori morali non sembra convenire con la loro universalità, che implica un'oggettività di cui il sentimento, e per es. la simpatia, non può ritenersi capace. Di fatto l'individuo li fa suoi apprendendoli dalla società, e obbedendo, com'è necessario, alla progressiva ragione sociale. — Così la morale sociale diventa individuale senza escludere l'autonomia dal soggetto. — L'una e l'altra mutano secondo le varie condizioni della vita, e le epoche storiche; né sarà mai chiusa la via al progresso etico. (A questo si può applicare la legge dell'eterogenesi dei fini). Essa si compie nella lotta, né si può ritenere che debba spegnersi mai, pur credendo nel progresso umano indefinito, la coscienza morale.

ESERCIZI

70. A proposito della soggettività dei valori etici si svolga la tesi seguente: « Una colpa non è tale perché reca dolore, ma reca dolore perché è una colpa ».

71. Come l'imitazione influisca fino dalla prima infanzia sulla morale dell'individuo, e come questa si vada facendo prospettivamente piú cosciente e libera. (Sarà utile prendere nota delle diverse manifestazioni della morale nel bambino, nel fanciullo, nell'adolescente).

72. I circoli sociali: loro azione sullo sviluppo della coscienza individuale.

73. L'opinione pubblica e la condotta morale dell'individuo. (Può essere utile il richiamo a due luoghi classici: *Iliade*, IX, 460 e segg.; *Odissea*, I, 261-3).

74. La Morale è fatta per la vita, o la vita per la Morale? Quali diverse conseguenze derivino dalle due tesi.

75. Conformismo e libertà, nel campo morale.

76. La coscienza morale è giudice infallibile?

77. Erronee interpretazioni a cui può dar luogo il principio della relatività della morale.

78. Posto che il progresso morale non si debba attribuire unicamente all'azione del sentimento, si dimostri come abbia su esso un influsso la ragione quale moderatrice degli impulsi affettivi, e come fonte di fini nuovi e della loro rielaborazione.

79. Come la rettitudine del carattere valga a semplificare la vita dell'uomo onesto, coordinando in sé le molteplici norme sociali e le loro applicazioni concrete. A questo proposito si consideri il valore pratico della massima: *L'essere deve precedere il fare.*

80. Il fine giustifica i mezzi? = (Questa massima vale talvolta a giustificare un male minore assolutamente inevitabile; ma può anche, per il pretesto d'un fine remoto, che si creda o si dica di dover raggiungere, importare un'inversione nell'ordine dei valori, e fomentare l'anarchia e la doppiezza morale. Ciò posto, si rilevi, con esempi, come interessi sapere se il « fine » presunto non serva per avventura a dissimulare nei « mezzi » un altro fine, conforme alla natura dei mezzi medesimi, vale a dire immorale o ingiusto).

CAPITOLO IV

L'ideale etico.

SOMMARIO. — § 40. L'ideale etico in generale. Cenno alle dottrine morali. — § 41. Le specie fondamentali dell'ideale etico. — § 42. La sua azione e le sue basi. — § 43. La Morale autoritaria, e la Morale autonoma.

§ 40. L'ideale etico in generale. Cenno alle dottrine morali.

Diversi elementi concorrono, come sappiamo, a costituire la coscienza morale: vi concorrono i motivi, come determinanti dell'azione, e i fini, termini di questa. L'amore per es. ci dispone (motivo) a essere utili (fine) alle persone care.

Dei *motivi* e dei *fini* si può tenere un diverso conto, attribuendo un valore preponderante agli uni o agli altri; e con ciò muta necessariamente anche la concezione dell'ideale etico. Sarà un ideale romantico, se faremo dipendere il valore dell'atto morale dal sentimento, e daremo quindi un valore assoluto ai motivi; o avrà un carattere razionale se daremo assoluta importanza alla ragione. L'essenza dell'atto morale si può riporre nel fine, e questo può essere soggettivo od oggettivo. L'ideale etico sarà quindi individualistico o universalistico. Nel primo caso si farà consistere nel piacere, nella felicità o nella perfezione dell'individuo; nel secondo caso sarà rappresentato dal bene comune, collettivo.

Le dottrine morali si differenziano pure col diverso modo di concepire la *genesi* dell'atto morale. Se questa genesi si ripone nell'azione che la società esercita sull'individuo (38), si ha una Morale *eteronoma* o autoritaria (e l'autorità può essere religiosa o politica); se si ripone essenzialmente nell'individuo, ne risulta una Morale *autonoma*.

Può essere infine diversa la fonte da cui nel soggetto medesimo, autonomo, si ritiene che l'ideale etico scaturisca. Può essere il sentimento, o la ragione (come dicevamo), oppure il volere come istinto (18, 19). Ne risultano le tre concezioni etiche rispettivamente denominate *sentimentalismo*, *razionalismo* o *intellettualismo*, *volontarismo*.

A suo luogo rivedremo questi diversi sistemi di filosofia morale. Intanto poiché l'ideale etico si specifica nei varî valori etici, ed ha le sue specie fondamentali nel bene, nel dovere, nella virtú, converrà, nello svolgere la teoria dell'ideale etico, dire di questi tre valori prima in generale, e piú oltre in modo piú particolare.

§ 41. Le specie fondamentali dell'ideale etico.

Per questi tre valori supremi l'ideale etico assume tre aspetti ciascuno dei quali integra gli altri due.

Il *Bene* è il fine supremo della vita morale (14, *b*, 30, 33, 34, 37). Si discute se sia possibile determinarlo *a priori*, mediante un'intuizione dello spirito; o se richieda per contro un esame critico fondato sull'esperienza, — del quale problema abbiamo già detto piú sopra (31).

Il *dovere* rappresenta il vincolo tra il soggetto morale e il bene pensato come fine od oggetto ideale.

Il sentimento del dovere è dunque il sentimento di questa subordinazione del soggetto al principio ideale del bene. Può essere accettato con spirito lieto e volonteroso, o può costare uno sforzo, come per es. la rinunzia alla vendetta per un carattere violento.

La *virtú* prende figura dall'ideale etico in quanto si converte nello stesso carattere dell'individuo, in cui viene a costituire una disposizione stabile. Segno di sapienza pratica, la virtú caratterizza la Morale positiva (30) d'ogni epoca; ma fu esaltata specialmente dai moralisti greci, come il dovere fu la principale caratteristica dell'Etica cristiana.

A questi valori supremi della Morale si deve aggiungere la Giustizia e quindi il diritto, di cui è organo, come vedremo, lo Stato. — Noi abbiamo con ciò tracciate le linee maestre delle nostre indagini elementari, le quali, per ciò che dicemmo dell'ufficio dell'Etica, dovranno essere analitiche e valutative.

Non si deve temere che l'analisi, requisito della scienza, possa menomare la dignità dei valori ideali. All'incontro se per essa constateremo che il loro fondamento è nella natura stessa dell'uomo e delle cose, e che corrispondono a esigenze inoppugnabili, essa avrà il grande vantaggio di accreditarli e di rassodarne le basi pur nella nostra coscienza (33, 35).

§ 42. La sua azione e le sue basi.

Mancherebbe alla vita ogni reale valore se non le desse impulso e fecondità un ideale di fede e d'azione. Un'anima insensibile a ogni nobile attrattiva, sorda, ignara, vuota d'idealità, nulla avrebbe, per dir breve, d'umano.

Nell'uomo il senso dell'ideale è stimolato dalle stesse molteplici imperfezioni della realtà. Se, per ipotesi, il mondo fosse perfetto, l'idea'e non sarebbe sorto, ma neppure, starei per dire, sarebbe sorta la vita umana che nell'ansia del domani, e nella volontà di dominarlo, ha una sua propria condizione inevitabile.

Concepito in piú modi, con contenuti determinati, che emergono dalla varietà infinita dei bisogni, l'ideale raccoglie in sé varie aspirazioni; e nella forma dell'ideale etico si riversano tutti i bisogni morali. Questo ideale rappresenta quindi un bisogno impellante, paragonabile a quello che si esprime nell'ideale della sanità. Vive esso nello spirito non per inerte virtú di contemplazione, ma come un' inquietudine che nulla mai basta ad appagare. Cosí l'ideale etico diventa una forza perenne dello spirito umano, creatrice di opere buone, e della volontà santa ed eroica.

L'ideale è un elemento indistruttibile dello spirito umano, e l'ultima essenza d'ogni religione. « Posto anche per una ipotesi, da cui però sono lontanissimi i fatti, che ogni concetto del soprannaturale e del divino scomparisse dalla mente di popoli interi, si può dubitare se, anche in questo caso, non meriterebbe sempre, nel piú alto senso della parola, il nome di religione quella forma *sui generis* d'intuito, di culto dell'ideale, e dell'ignoto adorabile, che certo rimarrebbe viva nell'anima d'altri popoli di tutt'altre disposizioni morali e di razza diversa » (G. Barzellotti).

L'ideale assume del resto sempre un carattere religioso, perché trascende il reale, e a sé attrae inesauribilmente l'anima umana; e non è una metafora insignificante la frase « religione del dovere » o « del bene ».

A coltivare l'ideale etico nel soggetto umano concorrono varî mezzi esteriori, come l'educazione, la tradizione, il costume e l'esempio, le leggi dello Stato, e via dicendo; ma le sue basi sono necessariamente nella potenzialità morale del soggetto medesimo, vale

a dire (lo ripetiamo) nella sua stessa natura (36-38). Il rapporto però che questa ha con l'ideale etico, o insomma col Bene, è oggetto di gravi controversie, essendo interpretato con gli opposti criterî pessimistico e ottimistico. Secondo il primo la natura dell'uomo è per sé assolutamente malvagia o inferma, insomma inetta al Bene; secondo l'altro è essenzialmente buona. È facile comprendere che le conseguenze teoriche e pratiche di queste contrarie vedute sono necessariamente molto diverse.

Si ritiene, dall'altra parte, che queste due estreme concezioni del valore originario della natura umana si discostino del pari dalla realtà, cioè da una visione, che dirò integrale, di questa. Effettivamente le tendenze che l'uomo rivela hanno un diverso valore; e se in taluni la malvagità sembra innata, ciò non significa che essa informi addirittura, nella sua essenza, la natura dell'uomo. Una siffatta illazione non si sostiene piú che l'altra onde si giudicassero normali o naturali a una data specie di piante i frutti abortivi prodotti da una di esse. Si aggiunga che sulle male inclinazioni — che possono sorgere dalle occasioni della vita piú che dal fondo dell'umana natura — e, in generale, sullo sviluppo delle tendenze naturali, può esercitare un influsso, che può essere grandissimo, l'azione esteriore specialmente educativa: quella medesima azione insomma che dicevamo concorrere a coltivare nell'uomo l'ideale etico.

Un forte senso del valore intrinseco alla natura umana si riscontra in generale nei moralisti greci, alcuni dei quali assunsero la natura come identica alla ragione, e ne fecero quindi il fondamento genuino della Morale. Ufficio dell'Etica per loro era appunto di determinare l'arte di vivere secondo natura.

Questo ottimismo non era però in tutti i filosofi dell'antichità

greca; e si riscontra anche un concetto contrario, pessimistico, che rimonta alle antiche religioni orientali. Ne abbiamo un saggio nella dottrina di Platone.

Il corpo per Platone è il sepolcro dell'anima, ed è un peso per lo spirito, perché gli è ostacolo alla mèta suprema, che è la contemplazione, la santità. Ogni nostra miseria nasce dall'essere il corpo congiunto all'anima; e occorre quindi liberarsi dalla sua perniciosa influenza. Perciò dobbiamo desiderare al corpo, all'esistenza sensibile, di morire, per vivere soltanto con l'anima, nella contemplazione dell'eterno, che renderà quasi divina la nostra vita.

« Riguardando e contemplando in se stesso — disse Platone — tutto ciò ch'è divino, Dio e la saggezza, si conosce se stesso e i veri beni ai quali l'uomo deve aspirare. Ma se voi riguardate ciò che in voi è senza Dio e pieno di tenebre, voi non vi conoscerete, ed è verosimile che non farete se non opere di tenebre e d'empietà ».

Così l'anima si stacca dal corpo. « La folla ha ben l'aria d'ignorare che i veri filosofi non si applicano in questo mondo che a morire o a vivere come se fossero già morti. Di fatto, è forse degno d'un filosofo ricercare i piaceri del bere, del mangiare, dell'amore e di tutte le altre voluttà personali? In generale, egli non deve punto occuparsi del corpo, ma separarsene quanto è possibile per dare tutte le sue cure all'anima. Egli lavora dunque più particolarmente degli altri uomini a staccare la propria anima dalla società della natura. E questa separazione, questo divorzio, questo distacco, questa emancipazione, non è ciò che si chiama morte? » Ma quanto è difficile morire intieramente a se stesso! V'è altresì l'amor proprio, che in tanti modi c'inganna e ci getta nel disordine, facendoci preferire i nostri interessi a quelli della verità. Ma non si può non prendere sul serio noi stessi e gli affari umani quando si bada a ciò che siamo noi, e a ciò che è Dio.

Questa tradizione pessimistica circa il valore della nostra natura, trasferitasi nel Cristianesimo, incontrò sul principio dell'evo moderno gravi opposizioni; e a risollevare il senso della vita umana e del valore dell'uomo contribuì indubbiamente la scienza.

Con la scoperta di Copernico e di Galileo la terra cessò d'essere lo scopo della creazione, e l'uomo il re del creato. Secondo la credenza biblica tutto il mondo fu destinato dalla Provvidenza divina a soddisfare i bisogni dell'uomo. La terra, i mari, gli animali, i vegetali furono fatti dal cenno di Dio per l'uso dell'uomo; il sole era destinato a illuminargli il giorno, la luna la notte; e

se tuttavia il male esiste nel mondo, devesi al primo peccato di Adamo. Per la concezione del mondo quale si delineò nel secolo XVII, la terra diventò pari a tutti gli altri astri, e in confronto con l'universo infinito apparve un mondo piccolissimo. L'uomo è un essere come tutti gli altri; e non esiste nell'universo una finalità a suo servigio, ma il mondo è un grande meccanismo privo d'ogni finalità. L'uomo è una molecola continuamente agitata dal vortice dell'infinito.

Questa dottrina scuoteva il senso del valore dell'uomo, come minava gravemente la credenza religiosa, ma non distruggeva la fede dell'uomo in se stesso; perchè, mentre questa fede da prima aveva il suo fondamento non nel valore intrinseco all'uomo o alla sua natura, ma nella onnipotenza divina, venne poi ad acquistare una base indipendente dalla religione. L'uomo, si disse, è bensì, nell'universo infinito, una parte *quantitativamente* infinitesima, ma egli, nel rispetto della qualità, cioè come potenza morale, è un mondo immenso, e supera in valore ogni altro essere. Così si apriva l'adito a quell'ottimismo morale, del senso morale innato, che fiorì specialmente nel secolo XVIII.

§ 43. La Morale autoritaria, e la Morale autonoma.

Il concetto pessimistico della natura umana induce l'uomo necessariamente a ricercare il principio del bene, e l'energia necessaria a praticarlo, fuori di sè. Così la Morale diventa, come dicevo (38), eteronoma od autoritaria. Criterio fondamentale di moralità, per il conforme indirizzo dell'Etica, è dunque la subordinazione ossia il rispetto assoluto a un'autorità determinata, religiosa o politica. Pretendere l'indipendenza è segno d'un orgoglio insano e pericoloso.

Secondo l'Etica religiosa il precetto dell'autorità, mentre è la vera fonte della Morale pratica, è per l'individuo una sicura garanzia di pace ristoratrice, perchè l'autorità l'affida in tutto e per tutto. E di quali meravigliosi effetti non è capace questa lieta soggezione! La fede profonda e sincera — sono parole del Vangelo — muove i monti; e per essa l'uomo può compiere l'eterno sogno della felicità dello spirito.

La fede in Dio e nelle leggi emanate dalla sua volontà sapientissima e dalla sua provvidenza, è il porto sicuro d'ogni anima smarrita, un rifugio contro ogni sventura e tempesta dell'esistenza. In seno a Dio si abbandona, trovandovi requie dolcissima, l'anima dolorante; e da lui trae, con il conforto che la fede infonde per se medesima, anche ispirazione feconda e sicura nella condotta morale. Secondo questa morale, non si può, senza perversità diabolica, dubitare delle supreme verità morali emanate da Dio: nè alcun atto possiede un valore morale, se non è dedotto e giustificato dal volere di Dio. Il bene è bene perchè Dio lo vuole.

Le verità morali diventano pertanto, per la Morale che si fonda sull'autorità religiosa, verità divine: la legge morale non origina dall'uomo ma da Dio; e soltanto in Dio la condotta morale ha la sua ragione fondamentale. È una ragione non critica ma dogmatica; e dogmatica è per se stessa la morale religiosa. L'uomo di fede deve aderire al dogma ciecamente.

Quell'amore però onde l'anima assetata di fede è spinta in un anelito supremo verso la divinità, ed è indotta alla reverente osservanza delle sue leggi, può assorbirla così che non resti affatto alcun posto al dubbio, e al bisogno di comprendere ciò che si crede. Allora l'amore sussiste solo, come contemplazione pura, e l'anima purificata da questo amore, e preservata da ogni preoccupazione critica come da ogni mondana vanità, comunica con Dio direttamente, e in Lui s'immerge con la preghiera, in un estatico rapimento. È questo uno stato di misticismo, in cui il pensiero del Bene sommo domina sovrano, superando il conflitto pur tanto frequente tra il pensiero e l'azione. L'uomo che si esalta nell'amore di Dio raggiunge la perfezione; e in Dio, padre degli uomini, egli ama pure, misticamente, l'umanità da Lui creata. Sorge così la carità, che non può esaurirsi nell'inerzia contemplativa. Essa si esprime nel sentimento per sè pratico e benefico della fratellanza cristiana, poichè tutti gli uomini sono figli di Dio, e da lui egualmente amati. Così sulle basi della fede religiosa si costruisce tutto un sistema morale; il quale però presuppone l'esistenza di un sentimento distinto da quello puramente religioso, vale a dire del sentimento morale (13, *g*).

La Morale autoritaria può essere anche politica, in quanto dipenda dall'autorità dello Stato, la quale creerebbe e il dovere e il diritto. Tale è la dottrina di Tommaso Hobbes. L'uomo, secondo l'Hobbes, è assolutamente egoista: non vede che se stesso,

e tutto egli vuole per sé. Quando nello stato primitivo, di natura, anteriormente alla costituzione dello Stato politico, non esistevano né leggi né alcun Potere, questo egoismo selvaggio dell'uomo dominava diffondendo dovunque uno stato di guerra. L'uomo era per un altro uomo come un lupo. Non si vuol dire che gli uomini nello stato naturale guerreggiassero fra loro continuamente; ma dominava fra loro una tensione che si può ben chiamare guerra, poiché questa può assomigliarsi alla burrasca, che non è soltanto un rovescio o due di grandine, ma è anche nella disposizione dell'atmosfera a essere cattiva per più giorni: è guerra insomma anche la semplice ostilità.

Sono motivi a questa la competizione, la diffidenza, la gloria. La prima spinge gli uomini a combattere per il guadagno, la seconda per la salvezza, la terza per l'onore. La prima usa della violenza allo scopo d'impadronirsi di altri uomini, donne, fanciulli, armenti; la seconda allo scopo di difendersi; la terza ricorre nell'uomo a qualunque mezzo per deprezzare gli altri, affine di elevare se stesso.

Questi erano i motivi predominanti negli albori della vita sociale umana; e rivelavano quella nostra natura che esperimentiamo tuttora. Non siamo noi diffidenti gli uni verso gli altri? Se ci mettiamo in viaggio, scriveva l'Hobbes, ci armiamo o desideriamo d'essere bene accompagnati; coricandoci vogliamo assicurarci che la porta della nostra stanza sia ben chiusa; e badiamo bene a non lasciare aperti i nostri scrigni.

Ma l'uomo ha il bisogno naturale di vivere in pace, e questo stato di guerra non gli poteva garbare. Alla pace dispongono infatti vari motivi, come la paura della morte, il desiderio di possedere e conservare ciò che serve ai bisogni della vita, la speranza di ottenere tutto questo mediante la propria libera industria. Perciò gli uomini si decisero a uscire dallo stato troppo infido e infelice di natura, e a rinunciare ciascuno al naturale diritto su tutte le cose, cioè al potere che ognuno aveva, in assenza d'ogni divieto, su tutto. A questo diritto gli uomini rinunciarono, e lo affidarono a un Potere sovrano, perché lo limitasse e lo amministrasse a beneficio comune, con lo scopo preciso e supremo di conservare la pace sociale. Così sorse lo Stato; e così ebbe origine, con la giustizia, la morale come mezzo alla pace e a soddisfare quindi, entro certi limiti, le passioni egoistiche di ciascuno.

Queste passioni, secondo l'Hobbes, e le azioni che esse determinano, non sono una colpa, fino a tanto che non esiste una legge che le vieti; né l'uomo può conoscere una legge prima che sia formulata, cioè prima che esista il Potere che la formuli e ne esiga il comune rispetto. Così le norme morali sono un'esclusiva creazione del Potere politico. —

Certo l'Hobbes con questa dottrina rappresentava un lato reale della vita. Esiste nella società il conflitto delle passioni e degli egoismi, che compromettono il bisogno di pace. Ma l'Hobbes era in errore giudicando l'uomo assolutamente egoista; né è vero che la morale e la giustizia nascano esclusivamente dall'autorità dello Stato, cioè dal suo Potere.

L'esperienza ci attesta che nella vita sociale non è assoluto il conflitto delle passioni, perché se i sentimenti umani possono deprimersi vicendevolmente e urtarsi, possono però anche associarsi e comporsi in armonia. Quest'armonia, o almeno una certa conciliazione delle passioni, deriva anche dalla cooperazione dello Stato, ma non soltanto da questa, contribuendovi anzitutto la stessa volontà dei consociati.

Non è estraneo alla vita morale il principio dell'utile; ma l'uomo è pure capace di amare il bene, il dovere, la virtú per il loro intrinseco pregio; e questo amore è un coefficiente non trascurabile nel progresso umano.

Le leggi concorrono a governare il costume e a moderare gli urti sociali e gli istinti degli individui, minacciando una sanzione; ma non esse creano il sentimento sociale, che è naturale all'uomo, e anteriore alle leggi; né potrebbero sussistere se non preesistesse negli uomini, col desiderio della pace, un certo senso del giusto. Ciò è tanto vero che una legge ritenuta ingiusta, cioè in contrasto col sentimento della giustizia esistente nella coscienza sociale, deve ben presto cadere.

Il rispetto delle leggi non è dovuto quindi alle leggi medesime, né alla sola paura delle loro sanzioni; ma se è pur qui un fattore dell'ordine sociale, a questo, o al rispetto delle leggi vigenti, concorre, primieramente e in generale, il senso della loro necessità pratica, che alla sua volta emerge dalla ragione dell'individuo. Alla ragione spetta pertanto una parte punto trascurabile nella disciplina della convivenza. Leggi irrazionali e vessatorie non potrebbero essere a lungo mantenute in vigore. E se la ragione degli individui associati conviene nel riconoscerne le

deficienze o le contradizioni, le leggi devono essere, presto o tardi, riformate. Ma se normalmente avviene cosi, non si può ammettere che il principio d'autorità, nella vita sociale, valga incondizionatamente, e che l'uomo normale sia disposto ad abdicare alla propria ragione critica per soggiacere all'autorità con dedizione cieca e assoluta.

Si hanno dottrine morali diverse secondo il valore attribuito ai motivi e ai fini della condotta, e secondo che la genesi della Morale è riposta nel soggetto o fuori. — Cosí muta anche la concezione dell' ideale etico, le cui specie fondamentali sono il bene, il dovere, la virtú, a cui si aggiunge la Giustizia. Sono tutti valori che non solo tollerano ma richiedono l'analisi. — Per essi l'ideale etico ha sul soggetto un'azione stimolatrice, favorita dalla stessa natura umana (che i Greci identificavano con la ragione, ma che fu anche concepita pessimisticamente). Per la Morale eteronoma, o autoritaria, vale assolutamente l'autorità religiosa (che in tutto affida) o politica (Hobbes); (ma questa Morale non pare si concili con le esigenze razionali dell' uomo).

ESERCIZI

81. Sebbene anche il pensiero speculativo influisca sulla vita e sul progresso morale, non ogni divergenza teorica importa una diversa direzione della condotta, la quale ha quindi esigenze distinte e superiori. Per es. il pessimismo, l'ottimismo, lo scetticismo teorico, non si traducono coerentemente nella pratica. (Illustrazione ed esempi).

82. Si dimostri che un' idea astratta, oggetto di contemplazione, non può agire nella vita umana, e che su questa agisce soltanto un ideale che sia divenuto *inquietudine*. (Si offrano esempi che dimostrino la sterilità perniciosa del cosi detto *quietismo*).

83. In quali maniere l'autorità spieghi quello che volgarmente si chiama *prestigio*; e come l'esercizio dell'autorità debba in ogni caso mantenersi dignitoso e discreto.

84. Il cieco abbandono di sé all'autorità diventa un bisogno per colui che, travagliato dal dubbio, o incerto nell'azione e diffidente di sé, non trova scampo che nell'abdicare al proprio volere. — Si discuta questo atteggiamento dello spirito nelle sue conseguenze pratiche, individuali e sociali.

CAPITOLO V

Il bene.

SOMMARIO. — § 44. La perfezione. — § 45. Il piacere. — § 46. L'utilitarismo. — § 47. La felicità. — § 48. Il pessimismo.

§ 44. La perfezione.

Il Bene, come dicevamo, è l'ideale etico stesso nel suo contenuto piú generale, ed è quindi anche il principio della coscienza morale (41). Come termine indistinto esso è però suscettibile di varie concezioni specifiche anche discordi; e di tale discordia offre saggi molto rimarchevoli da un lato la storia della civiltà (39), dall'altro quella dell'Etica stessa. Un primo motivo di essa deriva dal criterio della interpretazione del Bene, secondo che si ritiene che venga fornito dall'esperienza o dalla pura ragione astratta e metafisica (31). E, per arrestarci intanto a questa sua ultima forma, diremo che ad essa devesi infatti anche la Morale della *perfezione*. È quella Morale per cui il Bene si concepisce come Assoluto, e viene designato, come tale, a termine dell'umana condotta. Contemplandolo, l'uomo ne ritrarrà in sé la divina imagine, e vi si potrà conformare in tutto il suo essere.

Della Morale della perfezione fu apostolo, come della sola Morale vera, cinque secoli prima di Cristo, il savio della Cina, Con-

fucio, che la predicò contrapponendola alla morale volgare. Era la morale alta e serena, dignitosa e severa, che bada non alle apparenze, come quella mondana, ma alla sostanza, e che derivava dagli antichi libri religiosi.

Non dobbiamo, insegnò Confucio, far grande calcolo dell'opinione, troppo mutevole, degli uomini; nè ricercarne l'approvazione, che non può mai appagare intimamente. Dobbiamo per contro seguire una legge suprema, eguale per tutti, per la quale l'umanità compia il proprio perfezionamento.

L'uomo deve spendere la vita nella cura assidua di perfezionare se stesso; e nel seguire questa via della virtú gli sarà guida la sua stessa coscienza, che gli dirà dov'è il bene e dove il male; lo sorreggerà il coraggio, da cui avrà energia il suo essere; e infine lo ispirerà nella condotta il sentimento d'umanità, che insegna ad amare gli altri come se stesso.

« Colui — disse Confucio — che ha buon cuore, e che ha per gli altri gli stessi sentimenti che nutre per sé, segue la legge morale, nè fa quindi agli altri ciò che non vuole sia fatto a se stesso ». E ancora: « Ciò che voi rimproverate a quelli che sono alla vostra destra non sia fatto da voi a danno di quelli che sono alla vostra sinistra ». Però Confucio disse pure che non conviene fare spreco della propria vita, esagerando i propri doveri verso l'umanità.

L'ideale della perfezione acquistava pertanto un'impronta individualistica. L'individuo deve curare la perfezione propria. A tal fine giova conoscere le proprie forze, per proporzionare a queste i fini.

•

La Morale della perfezione fu pure predicata da un altro sapiente dell'antichità: Gotamo Buddha.

La cupidigia, egli insegnò, è la fonte d'infinite contese, e d'innumerevoli mali, delitti e dolori; e conviene liberarsene. « Quanto piú gli esseri dediti alle brame, divorati da bramosa sete, accesi da bramosa febbre, soddisferanno alle brame, tanto piú e piú crescerà in loro la bramosa voglia e divamperà in essi la bramosa febbre ». Conviene dunque morire alle brame, e ciò otterremo riconoscendo la *verità*, che è in fondo alla nostra fiammeggiante coscienza.

Che cosa conosceremo? Dobbiamo prima conoscere il dolore e le sue cause, per superarlo. Tutto trapassa trasformandosi: questa è la causa essenziale del dolore; e da questo torrente del do-

lore non si può salvare se non chi vede l'estinzione del dolore nell'anima universale, nella grande Unità, nella cosa in sé, che è immune di dolore. Quel che è doloroso, mutabile, caduco, che noi non possiamo durevolmente conservare, come può essere nostro, può identificarsi a noi stessi, alla nostra essenza? E quale soddisfazione, che non sia illusoria, può derivare da tale identificazione? Tutto ciò non ci appartiene, perché sfugge al nostro volere. Dobbiamo dire dunque, di qualunque forma del divenire (passato, presente, futuro): Ciò non mi appartiene, ciò non sono io, ciò non è me stesso.

Piú precisamente le cose che si devono conoscere sono quattro: il dolore, l'origine del dolore, l'annientamento del dolore, e la via che conduce a questo annientamento.

Sono queste le quattro sante verità. « Il dolore è nascita, vecchiaia, morte; affanno, tribolazione, pena, afflizione e disperazione sono dolore; non ottenere ciò che si brama è dolore: i cinque tronchi dell'attaccamento (il corpo, la sensibilità, il percepire, il distinguere, il conoscere) sono dolore ». — La santa verità dell'origine del dolore è « questa sete, seminante rigenerazione, legata a brame di soddisfazione, or qua or là compiacentesi, è l'appetito del sesso, l'appetito dell'essere, l'appetito del benessere ». — La santa verità dell'annientamento è « appunto di questa sete il perfetto totale annientamento, respingimento, discacciamento, rinnegamento ». — La santa verità della « via che mena all'annientamento del dolore è il santo ottopartito sentiero, cioè retta cognizione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retto discernimento, retto raccoglimento ». — Sono le norme della rinunzia, e della perfezione, seguendo le quali si perviene finalmente all'estinzione, al *nirwana* (che vuol dire appunto *estinzione*), cioè alla beata fine, dalla quale non si ritorna, non si rinasce piú. E questa redenzione l'uomo deve ottenerla da sé, dalla sua coscienza: deve ottenere da sé la vittoria su se medesimo, estinguendosi nel nulla. — Tale era la dottrina del saggio dell'India.

Anche Socrate dettò la Morale della perfezione. Non dobbiamo, egli insegnava, ricercare la fortuna, che dipende dal caso, ma la felicità, che nasce dal ben fare. Chi si conforma a questa legge raggiunge la perfezione umana; chi se ne scosta, si degrada e non è che un vile schiavo. I gradi per elevarsi alla

perfezione sono la temperanza, la forza o il coraggio, la giustizia, e la prudenza o saggezza.

« Oh se la virtú — esclamava Socrate — avesse un corpo visibile, se gli uomini potessero contemplarne la bellezza con gli occhi, come s'industrierebbero a procurarsi istruzione e lavoro, che soli possono attirarne i favori ! Con quale ardore correrebbero ad abbracciarla anziché perdersi dietro alle ombre vane che passano in un istante, e che sfuggono dalle loro mani, quando nel folle impeto essi credono infine di coglierle ! ».

La perfezione è rappresentata, sia nell'uomo privato sia in quello pubblico, dalla saggezza, cioè dal dominio della ragione, perché solo ciò ch'è razionale ha pregio, e tutto ciò ch'è irrazionale è vile e spregevole. Sarebbe dunque miserevole, come sarebbe assurdo, che la ragione fosse dominata da altra cosa e resa schiava. Nulla di ciò che si fa senza ragione è buono; nulla di ciò che si fa per la ragione è cattivo. — Chi infine possiede il concetto esatto e pieno del bene, non può a meno d'informarne la propria condotta, non può astenersi dal praticarlo : il vizio dipende da pura ignoranza. Non è possibile fare il male sapendo ch'è male.

Il fine della perfezione è pure nella dottrina di Platone, secondo la massima : « Il bene dell'uomo consiste nell'assomigliare a Dio ». Questo Dio è la ragione stessa, nella quale riconosciamo ciò ch'è assolutamente buono.

La ragione, disse Platone, è la piú eccellente delle nostre facoltà; non già quella bassa e grossolana, che non s'innalza al di sopra degli oggetti visibili o mobili, ma quella superiore, nata per conoscere le essenze in se stesse e per attaccarsi soltanto alla verità e al bene assoluti. Per quanto indebolita, essa è il segno piú lampante, nell'uomo, della sua grandezza e della sua origine celeste. Sola, essa coglie nei fantasmi che colpiscono i sensi alcune tracce dell'Idea o dell'essere vero; sola, essa ha forza abbastanza non solo per misurare il cielo e la terra, ma anche per slanciarsi al di là di questo universo visibile, fino all'essere impalpabile, invisibile, incorporeo, fonte d'ogni essenza, di ogni bellezza, di ogni luce e d'ogni bene.

La ragione dolce e calma per se stessa ha bisogno d'una virtú bellicosa contro quella bestia feroce, che incessantemente reclama e si agita, che è la passione; e la forza o il coraggio deve ad

essa servire, e addolcirsi o acquetarsi al suo comando, come il cane generoso si slancia o si accovaccia al cenno del padrone.

L'uomo saggio è poi sempre felice, o almeno è piú felice del malvagio, pur se questi vivesse fra le delizie e sul trono. Percosso, torturato, messo in croce, carico di sofferenze e di oltraggi, non gli mancherebbe la consolazione di non passare per un malvagio e un miserabile. La felicità non può essere che là dove sono la sanità, la bellezza, la forza, la libertà, la sicurezza e la pace: insomma nell'uomo virtuoso.

Coloro che vivono nei piaceri volgari, e che non conoscono la saggezza e la virtú, non hanno mai gustato una gioia pura e solida. « Ma sempre proclivi alla terra come gli animali, senza mai pensare alla parte migliore di sè, che sola è capace d'una vera pienezza, necessariamente non gustano che piaceri misti a dolori, fantasmi di piacere ».

§ 45. **Il piacere.**

Il Bene ideale, nella Morale dell'uomo perfetto, è scevro d'ogni elemento sensibile, o edonistico: ma costituisce un termine di condotta etica, ideale, anche il suo contrario, il piacere, come dato dell'esperienza comune. Gli uomini aspirano tutti a godere, e a eliminare ogni motivo di sofferenze; vogliono vivere pienamente nel senso non meno che nella ragione; aspirano insomma alla felicità; ed ecco il principio generale della Morale detta *edonistica* (ἡδονή, piacere), e *eudemonistica* (εὐδαιμονία, felicità). A questa morale del *piacere*, e della *felicità* (che se per un rispetto si confondono, sono però da tenersi, come vedremo, anche distinte) si accosta quella dell'*utile*, o *utilitarismo*.

Nell'antichità l'edonismo è rappresentato specialmente da Aristippo e da Epicuro.

Ogni piacere, secondo Aristippo, dev'essere goduto per sé, nel suo momento, senza preoccuparsi del futuro. Ogni piacere è in-

fatti un bene assoluto, esistendo solo nel momento in cui si prova; e se lo sottoponiamo a troppi calcoli, esso ci sfuggirà. « Non c'è che un bene: il piacere; e non c'è che un male: il dolore. E il piacere dev'essere ricercato per se stesso, non in vista di non so quale chimera, che si chiama la felicità. Essendo la sensazione un movimento rapido e fuggitivo dell'anima, la felicità o è nulla, o non è che una collezione di piaceri successivi, ciascuno dei quali è desiderabile per se stesso ».

Però Aristippo insegnò che a un dato piacere l'uomo non deve legarsi in modo da diventarne schiavo, perchè allora egli diventerebbe insensibile ai piaceri successivi e diversi che la fortuna gli offrisse. L'animo deve rimanere libero, per essere disposto a piaceri sempre nuovi; l'uomo deve sempre rimanere padrone di sé e della stessa voluttà. « Io possiedo Laide, egli diceva, ma non ne sono posseduto ». « Si deve entrare libero nelle case dei ricchi e dei potenti, e uscirne come si è entrati ».

Il saggio, secondo Aristippo, si colloca volentieri nella classe di coloro che non hanno altra ambizione che di passare la loro vita dolcemente, senza essere nè padroni nè schiavi. Il saggio non vuole certo essere oppresso, ma neppure vuole aver la pena d'opprimere gli altri. Il miglior mezzo infine di assicurarsi l'indipendenza è di non darsi alcun fastidio delle cose pubbliche, di non attaccarsi ad alcun paese, e di vivere dovunque come straniero: « la patria è là dove si vive bene ».

Questa dottrina di Aristippo (dell' *edonismo atomistico*) non ebbe sèguito, e molti della scuola dei Cirenaici, ch'egli avea fondata, ne riconobbero l'insostenibilità! Si spiega con le condizioni del tempo, quando appunto, prima della conquista macedonica, l'attività ellenica, prostrata nella sfiducia, non altra risorsa seppe trovare che la ricerca individuale, egoistica, del piacere minuto. Considerato poi come dottrina astratta l'edonismo atomistico contradice al naturale e normale bisogno dell'uomo di considerare il momento presente in relazione al futuro. È vano lo sforzo di arrestare il momento attuale affinchè basti a se stesso, perchè la successione lega necessariamente il pensiero a se stesso, e trasfigura inoltre l'oggetto o l'atto, così che è chimerica la sua assolutezza o sovranità. L'attesa, e con questa il timore, subentrano necessariamente nell'anima, nonostante lo sforzo che si faccia per mantenerlo libero dall'oggetto, e sempre signore assoluto di sè. Il turbamento è inevitabile, onde Egesia concepì una dottrina

arieggiante il buddismo, per cui la calma della morte, a cui egli persuadeva, rappresentava il supremo ideale umano.

Epicuro comprese la fallacia di questa dottrina, e dichiarò che il piacere è l'elemento essenziale della felicità solo in quanto si sottoponga a un calcolo; ed egli fondava così la dottrina che più tardi si chiamò *utilitarismo*, onde il suo *edonismo* fu chiamato *utilitaristico*. Anche Epicuro riconosceva nel piacere un valore assoluto; ma tale valore egli attribuiva non al piacere, che muta continuamente di oggetto, cioè al piacere in moto, ma a quel piacere costitutivo, stabile, che ci mantiene calmi, tranquilli, senza dolore (indolenti).

Questa calma, che è l'essenza della vita felice, risulta anzitutto dalla soddisfazione dei bisogni naturali, come sarebbero quelli della nutrizione: ma è falso che Epicuro perciò facesse un idolo del ventre; bensì egli stabiliva tra i piaceri una gradazione, nella quale i piaceri dell'intelligenza e del sentimento occupano il posto più alto. E poichè questi piaceri rappresentano il sommo bene, il ricercarli è un dovere. Non si può vivere voluttuosamente senza vivere onestamente.

Il piacere per Epicuro acquistava così un carattere squisitamente spirituale, diventando un valore morale, o principio di saggezza. « Mettiamoci una volta per tutte in mente che la voluttà suprema è nella salute del corpo e nella pace dell'anima: facciamo ben nostre queste idee; abituiamoci a praticarle, privandoci di tutto ciò che non contribuisce a una felicità così semplice e facile; e ben tosto sarà per noi una vera gioia il sapere passar sopra a tanti beni apparenti, i quali non sono pur troppo che miserie reali ».

V'è un tesoro di cui il saggio non può, se vuol essere felice, privarsi, e questo tesoro è l'amicizia. È la cosa più preziosa, da cui proviene il maggior grado di gioia e di dolcezza. « In questa breve vita l'amicizia è il più sicuro sostegno e la più cara consolazione ». Ma una volta contratta, l'amicizia ha dei doveri sacri. Bisogna aiutare gli amici nelle difficoltà, consolarli nel dolore, soccorrerli nelle avversità, sia che se ne abbia o no, in ricambio, un utile. È più dolce far del bene che non riceverne.

Contro l'edonismo in generale è stata mossa anzitutto l'obbiezione che è un errore di Psicologia considerare il piacere come stimolo essenziale all'attività

umana (1, *a*, 4). Secondariamente si è osservato che il piacere non può diventar norma di vita senza ingenerare ben presto la noia e il disgusto; e come si potrebbe, ciò posto, fare del piacere il Sommo Bene? Il piacere, indice di accrescimento dell'energia vitale (1, *a*), è naturalmente ricercato e desiderabile; e non si può scindere il fine morale dal bisogno biologico, senza contrapporre la morale alla natura (38); ma ciò non significa che la condotta umana debba subordinarsi a un calcolo gretto ed egoistico dei piaceri. È bensí necessario reagire contro il dolore, segno di danno e di rovina; ma occorre anche saperlo sostenere ed affrontare. Del resto il sentimento del bene, per ciò che questo ha di eminente e d'incomparabile, dà alla vita serenità e gioia anche se risulta dal sacrificio del piacere, e non è dunque in assoluto conflitto con le ragioni biologiche. Infine nel bene si comprende anche il piacere: non quello volgare, ma il piacere spirituale. L'uomo retto non fugge del resto assolutamente i piaceri, ma soltanto quelli immoderati del senso, a cui tengono dietro la vergogna e il pentimento. Dei piaceri naturali egli gode soltanto fino a tanto che non ne turbino la serenità dello spirito e non offendano la dignità della vita.

§ 46. **L'utilitarismo.**

Il bene, per l'utilitarismo, s'identifica con l'utile, che può assumere due caratteri: soggettivo, se l'utile si risolve nel piacere e nella felicità; oggettivo, se s'identifica col bene universale.

I massimi rappresentanti dell'utilitarismo sono, nel secolo XVIII e XIX, Geremia Bentham, Giovanni Stuart Mill, Herbert Spencer.

Il piacere e il dolore sono per il Bentham sentimenti eterni ed irresistibili, ed è legge naturale che l'uomo ne subisca l'impero, in ogni sua propria determinazione. Concorrono poi essenzialmente a costituire i valori morali: in altri termini, sono i sostantivi di cui il bene, la virtú, la giustizia, e il dovere stesso, sono gli aggettivi. Non esiste il bene fuori del piacere; e il male morale è intrinsecamente dolore. Virtú e vizio sussistono in quanto la prima genera piacere, il secondo dolore. È vero che la virtú può richiedere sforzo e sacrificio (ché, se la virtú non fosse che piacere, sarebbero virtú anche il mangiare e il bere), ma il suo valore consiste, in ultima analisi, nel diminuire il dolore e nell'aumentare al massimo grado il piacere. Il virtuoso è un buon economo che ammassa per l'avvenire il tesoro della felicità. Non sarebbe piú conveniente, continua il Bentham, fare del disinteresse una virtú piú che in economia fare un merito della spesa. Il disinteresse può ritrovarsi solo negli uomini leggieri e noncuranti; ed è una fortuna che siano tanto rari gli uomini disinteressati per riflessione. Infine l'uomo virtuoso si può paragonare a chi depositi una somma alla Cassa di risparmio, il quale non intende già di privarsene, ma di riaverla in avvenire col frutto degli interessi: vale a dire che il virtuoso rinunciando a un piacere attuale, spera di ritrovare un giorno accresciuto il capitale di cui per il momento si priva. Anche il sacrificio è frutto del calcolo, ed è un calcolo esatto, mentre il vizio è un calcolo errato.

L'utile, secondo il Bentham, è il principio valido a rendere i giudizi morali sinceri e obbiettivi, ed è necessario a stabilire, in materia morale, l'unità dei pesi e delle misure. L'utile infatti è misurabile; e il criterio della misura è dato dalle proprietà seguenti dei piaceri: *intensità*, *prossimità*, *certezza*, *durata*, *fecondità*, *purezza*, *estensione*. Giudicheremo del valore di un atto secondo che il piacere che ne risulta è piú intenso, piú prossimo, piú certo, piú durevole, piú fecondo (di altri piaceri), piú puro, (da eventuali dolori), piú esteso (nelle sue conseguenze) del piacere conseguente ad altro atto. A questa stregua per es. si riconosce che la temperanza è preferibile all'ubbriachezza, ed è quindi morale. Quest'*aritmetica* del piacere non dev'essere rinnovata a ogni caso particolare, perché con l'uso diventa famigliare e perfino inconsapevole. Il calcolo dovrà rinnovarsi quando si tratti di atti nuovi o complessi, o si voglia chiarire un punto controverso, o insegnare e dimostrare certe verità a coloro che non ancora le conoscono. —

È ammissibile questa dottrina del Bentham? Giovanni Stuart Mill oppose ad essa un'obbiezione gravissima. I piaceri e i dolori comporterebbero l'aritmetica del Bentham se fossero pure *quantità*; ma di fatto essi sono *qualità* irriducibili a quantità; e se noi riteniamo che si debba preferire un piacere ad un altro, ciò avviene perché *sentiamo* che esso *qualitativamente* è superiore. Non è dunque nella sua obbiettiva intensità, o durata, o estensione e via via, il criterio della sua preferibilità, ma nelle nostre disposizioni subbiettive, che dipendono in gran parte dal nostro carattere e dalla nostra cultura. Per ciò teniamo in alto pregio la temperanza, e preferiamo la virtú al vizio, e i piaceri intellettuali a quelli materiali.

Il confronto del resto dell'intensità dei piaceri (o dei dolori) non pare possibile. Come per es. paragonare l'intensità del piacere che accompagna una sensazione gustativa, con quella del piacere che caratterizza la curiosità intellettuale soddisfatta? E come persuadere che una data passione è preferibile a un'altra solo perché è, poniamo, piú intensa o piú estesa? La tavola dei valori etici non si commisura certamente a questi criteri semplicisti.

Herbert Spencer diede al suo *edonismo utilitaristico* un carattere razionale. È buona la condotta che si conforma al fine della vita: ottima sarà dunque quella per la quale la vita sia massimamente sviluppata nell'individuo, nella prole, e nella società. Il piacere ha una funzione conservativa, e il bene è quindi il piacevole. Cosí tutti sentono; e se questa verità è spesso dissimulata, ciò avviene per un'illusione quale si nota nella Morale della perfezione. Se l'approssimarsi a questa avesse per conseguenza una maggior sofferenza nostra o altrui, la relativa condotta si potrebbe considerare buona?

La bontà della condotta risulta da una pura *intuizione*? O la pretesa intuizione non è, in ultimo, che il risultato del benessere derivante da determinate condizioni d'esistenza? Cosí ritiene lo Spencer, il quale spiega in questo modo per es. perché i Figiani *intuiscano* ch'è bene l'uccidere, e i Turcomanni il rubare, e gli Egiziani il mentire.

Il piacere insomma, anche secondo lo Spencer, è un dato da cui l'Etica non può prescindere. Pur ritenendo i piaceri fra loro incommensurabili, nel rispetto dell'intensità, restano tuttavia preferibili quegli atti che piú e meglio concorrono alla felicità umana. Se esistono piaceri che risultano nocivi, ciò risulta dal-

l'imperfetto adattamento; proseguendo però l'evoluzione della condotta, tutti gli atti ai quali gli uomini saranno inclinati diventeranno piacevoli e utili. Il piacere, la felicità, è dunque il termine della condotta buona; e come tale sussiste benché, secondo il così detto *paradosso edonistico*, a raggiungere la felicità giovi meglio non proporsela a fine.

All'utilitarismo si muovono le seguenti principali obbiezioni. Si dice: 1.° Tutto ciò ch'è bene è anche utile, ma non tutto ciò ch'è utile può per questo essere sempre considerato come un bene (morale). Può essere utile condannare un innocente, mentre è chiaro che questo è un atto ingiusto e quindi moralmente riprovevole.

2.° Non c'è perfetta equivalenza quantitativa tra l'utile e la bontà morale: un atto d'imprudenza può recare maggior danno che un atto immorale; e un atto immorale può, evitando danni maggiori, tornare utile: ma per questo dovrà essere ritenuto lecito?

3.° L'utilità può trovarsi in conflitto con l'umanità (per es. quando si salvasse la vita al nemico), o con la purezza del costume (è il caso di Virginia romana), o con la sincerità.

4.° La coscienza morale comune non può infine aderire pienamente all'utilitarismo perché essa valuta la grandezza dell'atto morale in ragione del sacrifizio che include, e il sacrifizio, come in generale la virtù, esclude propriamente il calcolo.

Sarebbe improprio però interpretare l'utilitarismo come la dogmatica affermazione dell'utile esclusivistico dell'individuo. Esso per contro vuol significare la necessità che s'informi la condotta al principio dell'utile sociale. È buona, secondo lo stesso Bentham, quella condotta che favorisce il maggior bene del

maggior numero d'individui, secondo la clausola che ciascuno conti per uno, e nessuno per piú che uno.

Ma neppure sotto questo punto di vista il bene si riduce all'utile. Vi sono atti buoni, per es. il rispetto ai vecchi e in generale alla vita, che non si spiegano soltanto per il criterio dell'utile, essendo imposti e giustificati dal sentimento umano e superiore del bene ideale. Plaudiamo all'adulto che salva la vita d'un bambino, pur se questo sacrificio, ben considerato, non rispondesse alla fredda ragione. Non sempre la beneficenza è utile alla società, e tuttavia ne proclamiamo a cuor franco la necessità morale. I bisogni nella vita crescono, e le difficoltà di soddisfarli si fanno parallelamente maggiori: ora, seguendo il rigido principio dell'utile dovremmo, per potere soddisfarli, ridurli; ma non abbasseremmo con ciò il livello della civiltà?

Tutto ciò non significa che l'utile, spogliato del significato volgare che ha assunto come termine d'affari, non abbia pur nella vita morale e nell'Etica un valore positivo, in accordo con l'ideale del bene. Un'antitesi assoluta tra il bene, e l'utile o il piacere non esiste, e lo dimostra pur la critica delle dottrine morali antiedonistiche, perché non si riesce a eliminare del tutto, pur nella teoria morale, il dato dell'esperienza, che si conforma, almeno entro certi limiti, alle finalità umane biologiche.

Infine il criterio dell'utile partecipa indubbiamente anche all'acquisto della virtú, sebbene poi ne sia superato. È giusto per es. apprezzare la temperanza per il suo valore assoluto; ma ciò non toglie che si diventi temperanti anche e soprattutto per considerazioni utilitarie.

L'uomo non può dimenticare i propri interessi vitali, che si riassumono nell'istinto della conservazione e del proprio incremento; ed egli quindi si astiene dal vizio per non averne danno. Senonché v'è in lui anche, potenzialmente e spesso di fatto, l'impeto sacro della volontà pura del bene, in cui lo spirito celebra il proprio superiore dominio.

§. 47. La felicità.

L'edonismo sia atomistico o utilitario implica la soddisfazione d'una invincibile aspirazione umana, vogliamo dire l'aspirazione alla felicità come al Sommo bene. Il problema della felicità e quello del bene s'intrecciano dunque strettamente; e sebbene ne abbiamo già implicitamente trattato, non saranno inutili altre notizie e considerazioni. Vi sono infatti piú dottrine *eudemonistiche* meritevoli d'un particolare rilievo; e ritorneremo anzitutto a quella già accennata di Epicuro.

Il piacere per Epicuro è un bisogno, ma v'è un piacere superiore a ogni altro, il *piacere in riposo* (ἡδονὴ καταστηματική): è il piacere della calma, a cui aspira il saggio, e che si ottiene sacrificando ogni piacere non naturale né necessario. Ogni altro piacere infatti è nell'anima una tempesta (χειμὼν ἐν ψυχῇ). Il saggio sarà felice perché innanzi a ogni esteriore evento si manterrà impassibile.

Analoga è la dottrina degli Stoici. La felicità, ragione della vita, non proviene dalle cose, ma dalla nostra opinione delle cose medesime, che dipende da noi stessi, e può dunque essere tale da lasciarci indifferenti e tranquilli. Proviene essa pur dalla volontà onde

ci asteniamo da ogni desiderio superfluo. Dobbiamo sopportare tranquilli ogni evento, persuasi che era inevitabile: *sustine*. Dobbiamo astenerci dal desiderare che le cose siano come non sono: *abstine*. — Era pur questa una dottrina suggerita dalle condizioni sconsolanti della vita greca: ma venne a costituirsi nella tradizione, e lo Schopenhauer rinnovò il principio stoico che la felicità, in quanto fosse possibile, non si potesse far consistere che nel contentarsi del proprio essere e del proprio avere qualunque sia questo o quello. Insomma il problema della felicità ebbe una soluzione negativa nella norma che si dovesse sopprimere ogni desiderio. Verranno meno con ciò i piaceri e le speranze, ma scompariranno in pari tempo i dolori e le paure.

Ma è l'uomo arbitro dei suoi desiderî, e della sua natura, dond'essi scaturiscono irresistibili? Possiamo sopprimere per la pura forza del volere la civiltà sopprimendone i molteplici bisogni, che sempre si rinnovano e premono? Sarebbe vantaggiosa alla vita e decorosa la perfetta calma?

La calma assoluta era possibile nel Paradiso di Dante, dove non era turbata dal diverso grado di beatitudine; ma Dante — notò lo Schopenhauer — tolse bensì dalla vita reale gli elementi dell'*Inferno*, ma non quelli della terza Cantica. La vita reale, nelle sue esigenze etiche, è sforzo, è affanno e lotta perenne. Se un fine è raggiunto, un altro fine immancabilmente sorge e urge, così che il bene ideale, svolgentesi nella serie interminabile dei fini, appare inesauribile. La felicità segue, come ideale e come fatto, la medesima sorte, cioè non è mai raggiunta. Però la coscienza di aver conseguito una mèta qualsiasi, se per essa si è accresciuto il valore della vita, non può non essere fonte

di letizia, anche se sappiamo che un altro passo, e poi un altro ancora, indefinitamente, si debbono compiere per procedere nella via del bene. Infine l'uomo morale, se si trovasse nel bivio fra i due termini *felicità* e *perfezione*, non esiterebbe a preferire quest'ultima.

V'è una dottrina, detta dell'*eudemonismo energetico*, secondo la quale la felicità risiede nell'attività stessa. Ne ritroviamo il germe nella dottrina di Aristotele; modernamente è rappresentata dal *volontarismo*.

Gli uomini, notava Aristotele, tengono a vile il piacere; ma ciò non toglie che lo ricerchino: è un caso che dimostra come azione e pensiero non vadano sempre d'accordo. Ma il piacere per sè non costituisce la felicità, e, come ha detto Platone, al di sopra della ricerca del piacere sta la prudenza. Esistono inoltre piaceri bassi e volgari, che noi giudichiamo tali riguardando gli *atti* a cui si accompagnano; ed è chiaro che in questo modo noi subordiniamo la considerazione del piacere a quella dell'*attività*, che diviene pertanto la considerazione essenziale. Se giudichiamo i piaceri dell'intelletto come superiori a quelli del senso, e i piaceri della vista come superiori a quelli del tatto, ciò devesi alla superiorità attribuita alla specie relativa di attività, cioè alla vista e all'intelletto in confronto con il senso ed il tatto. Il piacere, disse Aristotele, è qualche cosa di *sovraggiunto* all'attività, come il fiore della bellezza alla gioventù. Implicitamente, a dir vero, si desidera anche il piacere, perché chi brama di vivere, brama di agire, e il bene agire importa diletto: ma l'aspirazione fondamentale dell'uomo è propriamente nell'agire, non nel piacere.

Pertanto la felicità non si dovrà riporre nel piacere, ma nell'attività. Piú propriamente essa dovrà collocarsi idealmente in quell'attività che si desidera per sé, come fine che si compie in se stesso, non essendo mezzo ad altro fine. Come si determina questa attività?

Aristotele osservò come siano varie le opinioni relative alla felicità sia fra uomo e uomo, sia nello stesso uomo col mutare delle circostanze. Alcuni ripongono la felicità nel piacere, altri negli onori e nelle ricchezze; ora si fa consistere la felicità nella salute, ora nella sapienza, ecc. Come scegliere? Non altrimenti che considerando vera felicità quell'attività che è un'essen-

ziale caratteristica dell'uomo. Come le arti hanno il loro scopo, e le membra del corpo hanno le loro funzioni, così all'uomo spetta per sua natura un'attività caratteristica. Però la natura umana si deve riguardare non già nell'uomo imperfetto, quale per es. lo schiavo, in cui la vita è animale e solo in piccola misura è umana, — così era giudicato da Aristotele lo schiavo — ma nell'uomo perfetto. Sua caratteristica non è certamente la vita nutritiva che l'uomo ha in comune con i vegetali, nè la vita sensitiva comune agli animali; ma la vita razionale. È la *mente*, è la ragione, che caratterizza l'uomo, conferendogli qualche cosa di divino. La felicità pertanto consiste nell'*uso* dell'attività razionale, in quanto si spieghi effettivamente *lungo tutta la vita*. (Una rondine non fa primavera). Non sarà felicità perfetta quella che consiste nella vita gaudente, che umilia accostando l'uomo al bruto, o nella vita politica, i cui onori sono incerti, essendone arbitri gli onoranti, mentre noi sentiamo che la felicità dev'essere cosa stabile e nostra; ma sarà perfetta quella felicità che consiste nell'uso dell'attività razionale, cioè nella vita contemplativa, nel θεωρεῖν. Tanto vi è di beatitudine nell'uomo, quanto vi è in lui di contemplazione, di meditazione, di vita intellettuale. Spiegando l'attività della ragione contemplativa, egli si accosta agli dei, i quali si dicono beati appunto per la contemplazione, non per virtù operative, che a loro anzi neppure si attribuiscono. La contemplazione dà i migliori atti, versa nelle cose migliori, ed è continua; dà piaceri puri e stabili, e costituisce infine l'*autarchia*. Aristotele disse infatti che mentre per esercitare la giustizia e la fortezza occorre all'uomo di trovarsi con altri uomini con cui e verso cui esercitare queste virtù, la meditazione all'incontro si compie senza bisogno dell'altrui concorso.

La contemplazione dà la pace e l'ozio tranquillo, e, per quanto è umanamente possibile, dà l'assenza del dolore. Questi sono poi anche i fini per cui le altre virtù si esercitano: sarebbe un sanguinario chi volesse la guerra per la guerra anzichè per la pace.

Questa felicità perfetta che anche Platone ambì e descrisse, è superiore però a quella che veramente comporta l'umana natura. Ciò risulta del resto anche dalle restrizioni che fa lo stesso Aristotele. La felicità, egli osservò, è anche un operare conforme a virtù; ed è per l'uomo un bene supremo quell'attività dello spirito che si spiega secondo virtù: l'operare secondo la virtù morale viene appunto per Aristotele appresso alla vita contemplativa. La natura dell'uomo non s'adempie tutta nel contemplare.

Egli è sociale; e nella società, per le virtú operative, si svolge tutto l'uomo. Egli vive; e alla contemplazione occorrono certe condizioni di vita, come la sanità del corpo, il nutrimento, ecc. È ben vero che si può esser felici anche con modeste sostanze; comunque la fortuna ha pure nella felicità umana una parte. Il non avere né amici, né ricchezza, né favore pubblico contrasta il desiderio di felicità. La vita contemplativa è dunque la felicità suprema; ma nell'*εὐ πράττειν*, nell'*εὐ ζῆν*, che è virtú sociale, è da riporsi il mezzo piú pratico per conseguire la felicità comune.

Il volontarismo moderno, specialmente tedesco, assume l'*attività* come norma essenziale dell'Etica, ma in un senso differente da quello aristotelico. Il principio fondamentale di questo volontarismo è quello medesimo dello Schopenhauer (19): l'intelligenza, lungi dal dirigere la volontà, n'è un puro strumento. Non è la ragione che pone il *fine* dell'azione; essa può soltanto indicare i mezzi per cui il fine può essere raggiunto. Questo è posto dalla volontà; e soltanto per la volontà, non per l'intelligenza, può essere sentito e attuato. Solo i geni riescono a emancipare la propria ragione dal dominio cieco della volontà. Ciò posto, è evidente che il fine massimo d'ogni essere non emerge che dalla sua stessa natura o attività fondamentale; e se la natura muta, muta anche il fine. Nell'uomo adunque questo è superiore a quello degli animali bruti, per i quali non può consistere che in un sistema d'istinti. Nell'uomo l'attività diventa spirituale, sociale, storica: diventa coscienza di sé. Egli tende a modellare la propria vita sullo stampo della vita del popolo a cui appartiene; e molte specie di azione gli vengono suggerite dalle relazioni in cui vive. Egli idealizza anche la propria attività; ma la base della vita morale è sempre nelle funzioni vitali. Ed è potentissima l'azione di questa attività fondamentale! L'individuo per essa partecipa alla vita del tutto, e tanto piú vale quanto maggior contributo vi apporta. Questo è poi il criterio con cui dobbiamo giudicare gli uomini e le loro azioni.

Non sappiamo però imaginare concretamente l'ideale a cui il genere umano collabora attraverso i secoli. È troppo vasto quel « poema di Dio » che è la storia, perché possiamo comprenderlo e apprezzarlo adeguatamente. Distinguiamo e confrontiamo le parti, ma l'insieme ci sfugge, e perciò non possiamo renderci ragione del loro necessario legame. Dovremmo, per riuscire a ciò, possedere l'avvenire. (Paulsen).

La felicità è necessariamente apprezzata in maniere diverse, e come sarebbe vana la pretesa di dimostrare a un individuo ch'egli è felice o infelice, cosí non si può presumere che un dato ideale di felicità che si proponesse a tutti egualmente, sarebbe da tutti del pari accettato. L'asceta non invidia la felicità dell'uomo mondano, né questi quella dell'asceta. Ma ciò non toglie che nell'apprezzamento della felicità ideale non si debba attenersi al criterio piú elevato, che si conforma alle supreme esigenze della personalità umana e alla dignità della vita. Nessuno può desiderare la felicità d'un imbecille o d'un malfattore. La felicità, o gioia interiore, dell'uomo cosciente del proprio valore morale, vale a cento doppi quella di colui che sciupa nei tripudi il proprio nome e gli averi, anche se per avventura la società lo tenesse in disparte e gli rifiutasse la rinomanza.

§ 48. Il pessimismo.

Mentre da un lato si ha cieca fede nella felicità umana e si studiano le vie per raggiungerla, dall'altro si proclama la felicità un'illusione, e si considera unico retaggio della vita umana il dolore. I canti del Leopardi sublimano questo senso pessimistico dell'umano destino.

Nella filosofia il rappresentante maggiore del pessimismo è lo Schopenhauer; e il suo pessimismo è il corollario del suo volontarismo (19).

Noi assistiamo dovunque, in alto e in basso, secondo lo Schopenhauer, all'azione oscura della volontà, che è un continuo tendere, un desiderio perenne insoddisfatto. Non esiste riposo. Dovunque gli esseri viventi si disputano la materia; e ciascuno ne possiede quella parte che è riuscito a sottrarre agli altri; la vita e la morte si devono alla guerra universale, alla volontà dominatrice delle cose, e allo sforzo con cui questa si rivela.

Questo sforzo eterno e universale, questa volontà cieca è anche nell'uomo. Arrestata da qualche ostacolo che si opponga alla

soddisfazione del momento, essa è sofferenza; e se una soddisfazione è possibile, è transitoria: la soddisfazione di un desiderio è punto di partenza di un desiderio nuovo. E poiché lo sforzo, il desiderio, esprime una mancanza, ed è quindi dolore, la sofferenza non ha mai termine. Cresce anzi, questo dolore, con il crescere dell'intelligenza, raggiungendo il suo apice nell'uomo di genio, secondo il motto dell'Ecclesiaste « *Qui auget scientiam auget et dolorem* ».

La vita è una continua lotta contro la morte. Respingiamo la morte di istante in istante, respirando, mangiando, dormendo; ma essa gioca con la sua preda per trionfare finalmente su lei divorandola. E quando al desiderio manchi un oggetto, l'individuo è afflitto dalla noia, ch'è il tormento delle classi superiori. La vita oscilla dunque incessantemente dal desiderio alla noia.

V'è un modo della vita dello spirito per cui veramente l'individuo si eleva purificandosi: è il godimento estetico. Ma questo godimento è di pochi; il volgo l'ignora; e quei pochi che ne sono capaci sono poi, per la superiorità della loro intelligenza, esposti a dolori che agli altri sono risparmiati.

La vita umana è una continua contradizione. Si esalta il dolore come mezzo di purificazione spirituale, e in pari tempo lo si trova insopportabile; si disprezza il piacere, e lo si ricerca; si crede di raggiungere la felicità con l'azione, e si desidera la calma, che alla sua volta è soppiantata dall'attività febbrile; si pretende di propinare agli altri il segreto per essere felici, e non si sa poi godere di questo segreto noi stessi; si decanta la virtù come premio a se stessa, e si ambiscono con insaziabile cupidigia gli onori. Tutto ciò dimostra che l'anima dell'uomo non sa ritrovare affatto le energie della pace. Non le trova nella ragione, perché questa è travolta dalla passione; non nell'egoismo, perché provoca reazioni e biasimi; non nell'altruismo perché in ultimo presuppone il dolore.

La felicità non è nulla di positivo. Si fa consistere nella soddisfazione dei desideri, ma, soddisfatti questi, cessa anche il godimento; nessuna soddisfazione è durevole. La vita è tragedia nei suoi momenti più salienti; è commedia nei particolari; e la fatalità ci toglie persino la dignità del personaggio tragico, perché appunto in questa comedia è riservata a ciascun di noi la parte del buffone.

L'esperienza conferma questi giudizi. Basta tener conto dell'esperienza propria e altrui, e della storia di tutti i tempi, aver

letto i poeti, e aver abbandonati i preconcetti e i sogni della giovinezza, per scorgere che la realtà non è che dolore. Il mondo umano è il regno del caso e dell'errore, che governano senza pietà le grandi e le piccole cose. Procedono l'una presso all'altra l'imbecillità e la malvagità. Ogni buona cosa stenta a farsi luce. Nulla vi è di nobile e di saggio che arrivi a realizzarsi o a farsi conoscere; anzi l'assurdo in fatto di pensiero, il banale nell'arte, il male e la perfidia in materia di condotta, dominano sempre, non essendo spodestati se non momentaneamente. L'eccellente è una pietra rara, che si conserva come se appartenesse a un mondo diverso dal nostro. Ogni biografia è una patografia. Vivere è subire una serie di sventure; e ciascuno nasconde le sue perché sa che manifestandole raramente ecciterebbe la pietà e la simpatia. Non si trova un uomo il quale, s'è riflessivo e sincero, pervenuto alla fine della vita, desideri ricominciarla, e non preferisca il niente assoluto. Scrisse già Erodoto: « Non v'è uomo a cui non sia capitato piú volte di desiderare di non vivere l'indomani »; cosicché la brevità della vita, di cui ci si duole, sarebbe per contro ciò che vi ha di meglio nel mondo.

La vita è una stoffa che ci mostra dal lato diritto le buone qualità, e nasconde al rovescio le qualità peggiori. L'ottimismo, piú che un vaniloquio, è un odioso insulto agli inesprimibili dolori dell'umanità. —

Con questa dottrina lo Schopenhauer non coglieva che un lato della realtà; in pari tempo la trascendeva affermando che sia una pura illusione, nella vita, il godimento, e che di nessun ristoro sia suscettibile il dolore che la travaglia. Dimenticava ch'è gioia ineffabile per se stesso quello stesso volere morale con cui l'uomo affronta le miserie e le difficoltà della vita.

La Morale della perfezione, dei saggi antichi, postula il bene puro, assoluto, con cui lo spirito deve identificarsi. Altra concezione del bene è quella edonistica (di cui sono un saggio, nell'antichità, le dottrine di Aristippo e di Epicuro): ma è dottrina che non si accorda né con la Psicologia né con le esigenze rigorosamente morali. — Il Bene fu anche concepito come l'utile (secondo le dottrine del Bentham, del Mill, dello Spencer); e sebbene l'utile, criterio

della condotta buona, sia da intendersi come sociale, l'utilitarismo solleva varie obbiezioni, che però non ne distruggono ogni fondamento. La felicità fu pure intesa in vario modo da Epicuro, dagli Stoici e da Aristotele: modernamente fu riposta nell'attività (eudemonismo energetico). (Il Pessimismo nega, a questa eterna aspirazione dell'uomo, ogni valore).

ESERCIZI

85. Si discuta se trasmettendosi, come si ritiene, per l'eredità organica anche i caratteri acquisiti (quando siano diventati relativamente profondi), e conservandosi, per l'eredità sociale, nella serie delle generazioni, i nuovi adattamenti, la coscienza morale possa alla fine dar luogo all'abitudine cieca o all'istinto, e se ciò gioverebbe alle ragioni della vita e al suo incremento.

86. Un bene una volta acquistato lega a sé il volere dell'uomo senza piú abbandonarlo. S'illustri questo principio teoricamente e con esempi.

87. Si dimostri come, sia nell'incremento morale dell'individuo, sia nell'evoluzione dell'umanità, spetti al dolore un'azione risanatrice, mentre l'amore avido del piacere debilita lo spirito e ne intorpidisce le migliori energie. (A questo proposito si commenti l'interpretazione che il gaudente dà al motto oraziano: *Carpe diem!* — (*Quid sit futurum cras, fuge quaerere; carpe diem, quam minimum credula postero*).

88. Si discuta la tesi pessimistica, tenendo conto del conflitto possibile tra felicità e perfezione, e anche della seguente massima di Aristotele: « Il virtuoso non fa mai cose vili, ma sempre le migliori che siano in suo potere; quindi non potrà mai dirsi infelice ».

89. « Come la scienza teorica spiega un fenomeno naturale mediante un altro, la morale apprezza un sentimento in relazione ad altri sentimenti. La soddisfazione che l'agente prova od ottiene dalla sua volontà e azione, non può essere chiamata buona se non a patto che gli effetti dell'atto non turbino il piacere di altri esseri. Ogni qualvolta un simile turbamento si produce, deve essere giustificato, dimostrando che è la condizione d'un benessere ancor piú grande, sia di colui cui questo turbamento tocca, sia degli altri uomini » (Hoeffding). Esempi.

90. Si consideri come il calcolo non possa invadere tutto il campo del bene e dirigere rigorosamente l'azione, convenendo alcune volte cedere all'impulso del sentimento, e all'urgenza del bisogno, affrontando il rischio. Ma quando questo è legittimo? (Esempi pratici).

91. La colpa, secondo gli Stoici, non si misura dalle conseguenze dell'azione; ma se un'azione è malvagia (nell'intenzione), il commetterla è sempre egualmente una colpa. Tutte le colpe dunque sarebbero eguali. — Si dica quali osservazioni vengano suggerite, contro questa teoria, da un lato dall'analisi psicologica dell'azione, dall'altro dall'esperienza.

92. Operiamo noi necessariamente in vista della felicità nostra od altrui, o non siamo attratti spesso da fini indipendenti? (Vi sono doveri per adempire ai quali si affrontano volentieri sacrifici e dolori che ci riescono lievi perché lusingano il senso della nostra dignità, onde appaiono di gran lunga più sopportabili dell'inerzia tranquilla e colposa. — Forse il nobile sacrificio della vita è negazione assoluta della vita?).

93. Quando siamo assorbiti in atti che mirano a un fine fortemente voluto, non ci preoccupa affatto il pensiero alla felicità. Perciò s'è detto che noi non conosciamo bene la felicità se non quando l'abbiamo perduta. (Si consideri tutto ciò esaminando i vari beni della vita, compresi quelli ideali della felicità umana).

94. Il sentimento ha bisogno, per conservarsi fresco e vivo, di nuove rappresentazioni e perfino di contrasti: l'uniformità e la ripetizione produrrebbero debolezza e atonia. Perciò è stato notato che l'idillio, come genere letterario, ha bisogno, per l'effetto, d'uno sfondo in cui si trovi descritta una vita più intensa, più varia e più agitata. (Lo Hoeffding cita a questo proposito l'idillio del Goethe « *Hermann e Dorotea* »: l'alunno potrà trovare esempi nella letteratura nostrana).

95. Anche se precipitasse intorno a noi il mondo, le sue rovine non ci ferirebbero. — Si commenti il significato e il valore di questo pensiero degli Stoici.

96. Vale meglio — disse Epicuro — essere infelice agendo con ragione, che essere felice per caso e a dispetto della ragione. Per la ragione il saggio vive come un Dio fra gli uomini, perché chi vive in seno ai beni immortali non ha più alcun rapporto con l'animale mortale.

97. « Il fondamento d'una vita felice è di non avere delle vane gioie. Non deve per questo mancare la gioia, ma devono

star da noi lontane le gioie che non riempiono il cuore ». (Seneca).

98. Secondo lo Schopenhauer l'uomo è egoista, e l'egoismo è un'illusione. Infatti ciascuno si contrappone agli altri come se fosse il tutto, perché individualizza in se stesso quella volontà cieca che tiranneggia l'universo, e non si accorge che questa volontà è universale. Di qui nasce la lotta feroce degli eroismi. Ciò posto, e non essendo la vita fuorché dolore, non ci resterebbe che negare in noi stessi la volontà di vivere, e non in noi come individui (perché ciò lascerebbe intatta la volontà universale) ma in noi come specie. Non il suicidio dunque, ma l'ascetismo (che per la castità determinerebbe l'arresto della procreazione) è la conseguenza logica del pessimismo schopenhauriano. (Osservazioni critiche).

CAPITOLO VI

Dovere e Virtú.

SOMMARIO. — § 49. La legge morale. — § 50. Le teorie del dovere. Il razionalismo di E. Kant — § 51. La genesi empirica del dovere. — § 52. La Virtú. *a)* In generale. *b)* La virtú e la personalità. *c)* Il differenziamento della virtú. *d)* Cenno storico. *e)* La virtú secondo Aristotele.

§ 49. La legge morale.

Dall'apprendimento accidentale e passivo delle norme sociali l'individuo assurge a poco a poco alla concezione della loro necessità razionale, e della loro universalità (comprende cioè com'esse valgano egualmente per tutti e sempre (37)); e cosí si disegna nella sua mente il primo abbozzo della legge morale. Questa può dirsi in un certo senso la stessa coscienza morale oggettivata; infatti la legge morale è legge del dovere il quale, oltre ad essere un sentimento, è un principio ideale, necessario e universale. Il suo comando è perentorio e incondizionale, e in ciò sta il suo valore di legge, la quale però essendo formulata e sancita dalla stessa coscienza del soggetto, per la sua virtú razionale, assume caratteristiche sue proprie che la differenziano dalle altre leggi (naturali e civili). Sebbene però la legge morale si manifesti con valore assoluto, non è fuor d'opera ricercarne le basi e la giustificazione. Il problema del dovere, o dell'obbliga-

zione morale, che ci si presenta in questi termini, è infatti il problema capitale dell'Etica, anzi il problema morale per eccellenza.

A siffatta ricerca critica e filosofica si contrappone il così detto *moralismo*, che nell'esigenza morale pura e semplice pone il dato supremo della vita e della scienza morale, ritenendo inopportuna l'indagine critica.

La credenza nel dovere, si dice, è sacra, e anche se fosse un'illusione converrebbe fare ogni sforzo per conservarla, proteggendola contro ogni infatuazione razionalistica. La sua *necessità* pratica è del resto una prova sufficiente della sua *verità*. (In questo trapasso dall'*utilità* pratica alla *verità* è il criterio informativo del così detto *pragmatismo*).

L'amoralismo, così enunciato nel suo principio, si collega a una concezione generale, pessimistica, della ragione. Si dice infatti che nulla noi possiamo sapere con certezza assoluta; e quindi è giusto che, date due possibili credenze, noi optiamo per quella che soddisfa al più profondo dei nostri bisogni, che è quello di *vivere*. Dobbiamo guardarci dal funestare la vita con i rigori della logica astratta filosofica: la filosofia non vale se non in quanto si pone a servizio delle idee utili e confortatrici. L'istinto di credere vale sopra tutto, e quindi più della stessa ragione. Del resto anche questa ha per propria base la credenza, ché la ragione del credere non è veramente nella ragione. Il criterio della verità non è rappresentato, come si presume, dal principio di contradizione.

Due specie di verità vengono in questo modo a contrapporsi: le verità di fede e le verità di ragione. Le prime hanno a base il sentimento, e non hanno dunque bisogno d'una dimostrazione critica; le seconde si appoggiano per contro su questa dimostrazione, ed essendo affatto indipendenti dal desiderio, o da ragioni di utilità, hanno un valore obbiettivo e universale. Delle due specie di verità si deve, secondo il moralismo, preferire le prime, a cui appartengono anche le verità morali.

Sarebbe grave jattura infirmare con l'indagine critica l'efficacia pratica del dovere. Né diverso pensiero esprimeva Carte-

sio quando, trovandosi nel procinto di rivedere e di ricostruire il fondamento teoretico della Morale, pensò che tuttavia la prudenza gli consigliava di costruirsi una Morale provvisoria, non altrimenti di chi, mentre sta erigendosi un nuovo edificio, si riserva nel frattempo un ricovero. E una norma provvisoria fu per Cartesio di attenersi alle leggi e alla religione del suo tempo, secondo gli ammaestramenti ricevuti, e le norme correnti. L'azione infatti, egli notava, ha esigenze diverse da quelle della scienza; questa non si costituisce che in seguito alla critica della ragione: quella non può sempre subordinarsi a questa, senza esporre l'individuo ai rischi dell'esitazione e dell'inerzia; e varrà dunque, a promuoverla, in mancanza della ragione teorica, la ragion pratica, costituita dalle abitudini, dalle consuetudini, dalla tradizione.

Non è però da dimenticare che con ciò Cartesio non negava il valore della ragione teorica; e infatti si deve al riconoscimento di tale valore se egli si propose di riformare le basi della sua cultura. Era pur questo un rischio, ed egli ammoniva che un simile rischio non poteva essere a tutti consigliato, perchè vi sono uomini nati piuttosto per attenersi alle altrui opinioni, che non per formarsene loro stessi con la propria riflessione; ed è poi pericolosa la riforma delle credenze, specialmente di quelle pubbliche. Anche se fossero erronee, queste acquistarono dall'uso minore asprezza, come le vie di montagna a lungo praticate. — Nonostante però queste considerazioni, il principio fondamentale cartesiano, della necessità d'una morale teorica, rimane inalterato, e non si può dimenticare che la morale ch'egli adottava era da lui considerata come puramente *provvisoria*.

Anche E. Kant affermò e vigorosamente sostenne il primato della ragione pratica sulla ragione teorica. Vi sono, egli disse, principî i quali, quantunque teoricamente insostenibili, si devono praticamente ammettere come veri: sono i principî dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, e del libero arbitrio. Che queste siano praticamente verità irrefragabili è attestato dall'esistenza in noi della legge o della coscienza morale. *Io debbo, dunque posso*: il libero arbitrio è un postulato del dovere. — È una verità innegabile,

per la coscienza morale, la Giustizia; ma chi ne può rivendicare le supreme esigenze, contro le ingiurie che essa subisce nella vita terrena, se non la Divinità? Dio dunque esiste. — Infine si dovrà pur credere nell'oltretomba, se la coscienza morale esige che la virtú ottenga quandochessia il premio assegnatole dalla ragione, cioè quella felicità che molto spesso in terra l'uomo virtuoso non gode.

§ 50. Le teorie del dovere. Il razionalismo del Kant.

Ammesso per contro il diritto di giustificare il dovere, due vie si possono seguire in tale intendimento, quella della ragione e l'altra della esperienza (31): razionalismo ed empirismo sono infatti le due principali dottrine con cui si risolve il problema capitale dell' Etica.

Il razionalismo dice, come sappiamo, cosí: La necessità che la legge morale esprime è *ideale*, e si differenzia quindi nettamente dalla necessità *naturale* o *fisica*, perché non deriva, come questa, dall'esperienza ma dalla ragione. Non si può trarre dai fatti una legge che li governi, se per dominarli occorre superarli. La necessità morale, la ragione del dovere, è dunque *a priori*.

L'esperienza ci dimostra che esistono fini desiderati e ritenuti desiderabili; ma non dimostra che questi fini *debbano* essere desiderati e seguiti: insomma il fatto ci rivela soltanto il *possibile*. Date certe conseguenze riscontrate nella realtà, possiamo risalire ai principî che esse presuppongono; ma con ciò noi riusciamo soltanto a *spiegare* il fatto, dimostrando che *se* si diano certi antecedenti, ne conseguirà un dato

fenomeno; ma come potremmo per questo processo dimostrare che l'uomo, indipendentemente da certe condizioni, *deve* operare in un dato modo anziché in un altro? La *ragione* dell'obbligazione morale trascende quindi i rapporti causali della realtà fenomenica.

Il rappresentante piú insigne di questo razionalismo etico è Emanuele Kant (Konigsberg; 1724-1804). Il dovere è una legge che la ragione impone alla volontà; e questa è volontà *buona* se segue la legge del dovere o la legge morale *per se stessa*, cioè con perfetto disinteressamento, indipendentemente da ogni motivo che provenga dal sentimento. Se operassimo *in conformità* del dovere, ma non *per* il dovere, seguendo un impulso subbiettivo, quello per es. che ci porta ad aspirare alla felicità, o anche alla perfezione, noi saremmo fuori della morale. La vera morale è autonoma; si regge sul puro *rispetto* del dovere (che è l'unico sentimento ammesso dal Kant in armonia con la legge morale); non si subordina ad alcun fine estraneo, neppure al *bene*, perché questo, secondo il Kant, non precede il dovere, ma lo segue essendone un derivato. Che cosa sia bene ci viene insegnato dalla coscienza del dovere.

L'imperativo della legge morale è dunque *categorico*, incondizionato. Il Kant lo espresse nella formula seguente: *Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere parimenti come principio di legislazione universale per tutti gli esseri ragionevoli.* — (L'egoismo per es. è immorale perché non può essere adottato come norma comune, universale, di vita).

Un imperativo *ipotetico* non sarebbe morale. Il dovere per es. della veracità dev'essere rispettato per se

stesso, perché è dovere. Non si può aderire alla massima « Dí la verità se vuoi essere stimato dai tuoi simili », essendo interessata e ipotetica. Perché un atto sia buono, non si deve tener conto delle sue conseguenze. Se si opera bene in vista di queste, anziché *per il puro dovere*, si è nella *legalità*, non nella moralità, e cessa nel soggetto ogni merito. Quale merito può esservi a procurarsi ciò che piace? Il sentimento, lo ripetiamo, è del tutto estraneo alla morale. Se la morale risiedesse nel sentimento, la santità consisterebbe nel godere della propria virtú; mentre è santo, secondo il Kant, solo colui che vince le tentazioni con la forza del carattere. La virtú è eroica.

La morale cosí intesa non è aristocratica, ma è a tutti comune, perché il dovere è un dato della ragione universale. Non c'è bisogno di scienza né di filosofia per comprendere in che stia la *volontà buona*, pura, disinteressata, morale, o per conoscere in che consista la virtú. Però, notava il Kant, è opportuno che, a superare certe difficoltà che s'incontrano nella vita morale, gli ordini fondamentali della ragione pura pratica (o morale) vengano formulati con la maggiore possibile chiarezza.

Fra i molti critici di questa dottrina del Kant merita il primo posto, anche in ordine di tempo, A. Schopenhauer.

Il Kant, egli notava, credette di aver scoperto, con il suo imperativo categorico, la pietra filosofale ricercata da migliaia d'anni; di aver trovato cioè l'ultimo *perché* (razionale) della morale. Ma riponendo questo *perché* fuori dell'esperienza, egli invano credeva nella sua efficacia. Come prescrivere una legge che esca fuori dell'esperienza, vale a dire che si manifesti realmente come impraticabile? (Come poi presumere di aver stabilito, con l'*universalità formale*, anche il criterio per giudicare il valore degli atti umani? Per stabilire *quali* sono gli atti buoni e quali quelli riprovevoli, basta il concetto della universalità formale, o non

occorre invece attingere il criterio del giudizio morale dell'esperienza?)

Il Kant ritenne che il dovere non potesse prescriversi che come pura *forma*, vuota d'ogni contenuto *materiale*; epperò egli ripudiava tutte le morali materiali (fondate sull'esperienza) come false. Ma riuscì egli veramente a evitare ogni riguardo alla realtà sperimentale? La sua formula del dovere richiede che un nostro atto, per essere morale, *possa* essere assunto come norma di condotta universale; ma che è questa *possibilità* se non l'indice delle conseguenze sociali, utili o dannose, piacevoli o dolorose, che deriverebbero appunto da quell'atto, o insomma da una determinata condotta, considerata alla stregua della comune esperienza? Una massima non attuabile universalmente sarebbe, per il Kant, *assurda*; ma basta la categoria *logica* a informare la valutazione morale? O questa *assurdità* non sarebbe piuttosto *intollerabilità*, che appartiene alla categoria *affettiva* e pratica? L'elemento sperimentale s'insinuava dunque surrettiziamente nella Morale del Kant nonostante le sue contrarie proteste.

Non maggior valore ha, secondo lo Schopenhauer, nella dottrina Kantiana, il concetto di *virtù*. Questa consiste puramente in uno sforzo contro le *inclinazioni*; ma se così è, per diventare e mantenersi virtuosi dovremmo desiderare le tentazioni (condizione dello sforzo). Sarebbe per noi una disgrazia essere, per strana ipotesi, simili a Dio, nessuna virtù rimanendoci allora da conquistare! Ma perché la virtù non può manifestarsi anche nella spontaneità morale? Perché, per essere buoni, dovremmo sempre lottare con noi stessi, e fare ciò che ne ripugna? Perché dovremmo giudicare immorale l'inclinazione che ci spinge a desiderare che i nostri affari prosperino, che i nostri concittadini ci onorino, che gli amici abbiano stima di noi? La virtù insomma, come fu concepita dal Kant, è puro ascetismo, che egli mutuava da quella teologia da cui pur dichiarava di volersi mantenere indipendente!

« La scoperta su cui poggia la massima kantiana è questa: che il male, elevato a principio di una legislazione universale, distrugge se stesso; e non solo per una contradizione logica, come Kant diceva, ma per una impossibilità pratica (*oppositio realis*).... Se non che, la verità espressa da questa proposizione — che il *male* non si può in nessun caso rendere universale — non implica la verità della proposizione reciproca, che *bene* è solo ciò che si possa rendere universale. Le due proposizioni non coincidono, ep-

però non si possono sommare e confondere in unica formula. Questo è precisamente il limite di validità della legge kantiana, oltre il quale incomincia l'errore. Noi possiamo per mezzo di essa stabilire con esattezza quel che *non* dobbiamo fare. Infatti, ogni volta che la massima della nostra azione, proiettata in un ordine universale, conduca a una contradizione e a una pratica impossibilità, dobbiamo argomentarne un *divieto*, dedurne un comando *proibitivo* dell'azione medesima per noi e per tutti. Come fare invece a sapere quel che giovi universalmente? quel che tutti i soggetti dovrebbero ineccepibilmente fare in una data circostanza e in tutte le circostanze analoghe? Qui entriamo nel pelago dell'indeterminato e dell'indefinibile » (F. Orestano).

§ 51. La genesi empirica del dovere.

L'Etica non adempierebbe intieramente al suo compito se, oltre a ricercare la giustificazione del dovere, non ne indagasse la genesi empirica (29). A questa già accennammo trattando della coscienza morale (che è infatti coscienza del bene e del dovere), ma gioverà ora aggiungere qualche altra osservazione.

Scorgiamo il primo manifestarsi del sentimento del dovere nel fanciullo, perché le esortazioni da un lato, le minacce, i rimproveri, i castighi dall'altro, lo ammoniscono ad astenersi da determinate azioni, e a compierne altre. Subisce egli da prima la coazione altrui, ma da questa pressione ch'egli subisce si sprigiona a poco a poco il concetto dell'Autorità, a cui si associa il senso del suo valore imprescrittibile. E poiché l'Autorità legifera, cioè detta principî e norme, comandi e divieti, riflettendo su tutto ciò il fanciullo impara ad appropriarsi, infine, le idealità sociali ed etiche a cui l'Autorità informa la propria pressione. Adulto, egli comprenderà meglio il valore di queste

idealità, e ne potrà anche ricercare le ragioni filosofiche.

A questo adattamento lento e graduale che la società determina nell'individuo, non è però estranea — lo ripetiamo ancora una volta — la natura di lui, come natura sociale (37, 38); e se pur avviene ch'egli si ribelli a determinate norme, non per questo egli respinge il principio del dovere, per sostituirvi l'arbitrio assoluto. Alcune volte anzi è un alto senso delle idealità morali che stimola l'individuo a reagire contro viete consuetudini, o contro norme ch'egli ritiene irrazionalmente applicate.

Infine nella piena maturità della coscienza morale il dovere assume, nella sua espressione idealistica, un fascino impareggiabile, e una giustificazione irrefragabile. Ogni sacrifizio, e pur quello della vita, l'uomo altamente morale è disposto ad affrontare, pur di non venir meno al dovere, legge della sua vita, e per esplicarne il sentimento in ogni compito per quanto arduo che gli fosse assegnato. Da ciò egli ritrae gioie purissime al cui confronto tutte le altre impallidiscono. Nell'adempimento costante e coraggioso del dovere egli trova ristoro alle pene che gli può costare; e che questo intimo senso di sollievo, che la coscienza del dovere compiuto produce, sia dall'uomo avidamente ricercato — così da attestare che il dovere diventa per l'uomo un bisogno profondo del suo essere — risulta anche dalle industrie con le quali avviene che l'uomo colpevole cerchi spesso di disacerbare il rimorso, evocando prove, in realtà fittizie, del suo non scemato valore morale.

§ 52. La virtú.

a) *In generale.*

Il concetto piú ampio della virtú comprende, con l'adempimento del dovere, lo sforzo e lo slancio. Può definirsi genericamente come la *volontà del sacrificio*, e la *passione del bene*. Imperniandosi sul vivo e costante sentimento dell'ideale etico, può richiedere nel soggetto la lotta aspra e accanita contro basse inclinazioni; e può svolgersi serenamente, nella fecondità degli impulsi umani e morali, disdegnosa d'ogni pusilla esitanza. La grandezza dell'uomo e delle Nazioni è in questo alto dominio dello spirito, fervido di sentimento operoso.

La virtú ha sempre in sé qualche cosa di grande, essendo illuminata sempre da un alto principio ideale. Già dicevamo che la temperanza è virtú perché corrisponde all'ideale della libertà dello spirito. « Cosí la magnanimità. La grandezza d'animo è superiorità ad impulsi il cui risultato abbia valore meschino, sia questo il piacere di una vendetta, sia il godimento della tranquillità personale, o il gusto d'ispirare timore ai deboli. Essa è virtú come abito di rinuncia a questa e simili cose, se a queste cose si rinuncia in omaggio a qualche cosa di piú grande. È dunque questo qualche cosa di *grande* il valore etico obbiettivo da cui scaturisce il pregio della virtú, e da cui dipendono anche le differenze fra le diverse maniere di magnanimità ». (G. Tarozzi).

b) *La virtú e la personalità.*

La virtú varia con il prevalere di una od altra attività dello spirito. Può predominare la ragione o

il sentimento o la volontà; e in conformità di questo predominio psicologico, si hanno virtú come la prudenza e la giustizia, la pietà e la generosità, il coraggio e la temperanza. Non si vuol dire che esistano virtú di pura ragione, o di puro sentimento, o di pura volontà, ché alla virtú, espressione della personalità (28), concorrono in grado vario tutte le attività di questa; ma il carattere intellettuale, emozionale o energico (26, *a*) del soggetto dà necessariamente un'impronta particolare anche alla virtú.

La virtú vera è pratica, cioè tende a soddisfare alle esigenze concrete della vita. Infatti gli onori piú entusiastici sono riservati alle virtú dell'azione. Non basta quindi alle esigenze della vita il merito che diremo subbiettivo, e che consiste nel superare con lo sforzo una mala inclinazione; però questa fortezza interiore occorre anche a guadagnare il merito che diremo obbiettivo, ossia all'esercizio delle virtú sociali.

La virtú è a tutti accessibile, essendo, in ultima analisi, lo stesso valore dell'uomo; e la sua funzione sociale ha un'importanza suprema. Senza uomini virtuosi la vita diverrebbe una palude stagnante; e del resto essa s'impone cosí che i cattivi si fingono virtuosi per interesse. L'ipocrisia, com'è stato detto, è un omaggio reso alla virtú.

c) *Il differenziamento della virtú.*

La virtú, dicevo, varia con il carattere degli individui, come la coscienza morale. Ciò ha, nel rispetto della valutazione e della norma, una importanza naturale. Giova, è vero, schematizzare anche in questo campo, ossia offrire agli uomini un modello determinato di condotta, per coordinarne le energie disperse e svariate verso un fine dotato di valore universale; ma è tanto vano pretendere che gli individui siano moralmente identici,

quanto presumere che siano identici nei due rispetti antropologico e psicologico. Il differenziamento è legge della virtú, come in generale della vita dello spirito; ed è in pari tempo una condizione del complessivo svolgimento integrale delle idealità morali. Non si viene con ciò a legittimare, in ordine alle virtú, il gusto individuale romantico, e tanto meno l'arbitrio; perché le virtú, pur differenziandosi, hanno un comune spirito e fondamento.

Posto questo principio del differenziamento, è vano esigere che in uno stesso individuo si associno e raggiungano lo stesso grado tutte le virtú. Come potrebbero per es. in uno stesso individuo svolgersi in grado del pari eminente la giustizia e la generosità, il coraggio e la prudenza, l'amore al risparmio e la beneficenza, l'alto sentimento di sé e l'amore incondizionato del prossimo, se queste varie virtú implicano atteggiamenti spirituali che, almeno in parte, si escludono?

È una necessità naturale che lo sviluppo di alcune attitudini importi lo sviluppo parziale, se non l'arresto, di altre. Anzi Aristotele notava che non c'è uomo virtuoso in cui non esistano gli elementi di qualche vizio, né uomo vizioso che non possieda qualche virtú.

Nessun limite infine si può prestabilire alla virtú d'un individuo; e non avverrà mai infatti che un uomo virtuoso ritenga di aver esaurito, nella via aspra del bene, il proprio compito.

d) Cenno storico.

Furono in onore presso i Greci specialmente le virtú individuali, che Platone riduceva alle quattro virtú dette poi *cardinali*: *sapienza, fortezza, temperanza, giustizia*. Secondo Platone l'uomo ha un compito individuale, che primieramente consiste nel fare della propria persona un'opera d'arte in cui le facoltà dell'anima armonizzino. Anche Aristotele e gli Stoici diedero alla virtú questo significato estetico e individualistico, onde assumeva uno speciale valore la virtú dell'intelletto, cioè la meditazione (47). Però dopo Platone si comprese ancor piú e meglio l'alta importanza che ha la virtú nel suo aspetto sociale; anzi presso i Romani la grandezza dell'anima non si manifestava tanto nella vita privata quanto nell'azione politica.

Nel Cristianesimo, con l'accentuarsi del principio d'autorità, diventò virtú suprema la docilità della fede, di fronte alla quale erano gravi peccati la presunzione razionale e l'orgoglio. Senza la

fede, o l'amore di Dio, non era possibile alcuna virtú, onde il Cristianesimo giudicava le virtú pagane, che doveano coltivarsi per sé, come brillanti vizi.

Con il Rinascimento il senso del valore individuale, e la gioia del vivere, improntarono di sé anche la concezione della virtú; epperò diventarono virtú supreme l'elevazione dello spirito, la forza dell'anima, e la generosità. Ma all'affermazione di sé si associava ben presto, riacquistando valore, quel sentimento di devozione alla causa sociale, che informa la virtú dell'uomo civile moderno. Dedicandosi al bene comune l'uomo concilia in sé due tendenze che solo apparentemente sono antitetiche: la tendenza ad affermarsi, e la tendenza a sacrificarsi; ed egli cosí adempie veramente alla sua missione umana e sociale. Le qualità morali dell'individuo non valgono dunque puramente in relazione al suo spirito, contemplato come fine, ma in relazione alla famiglia, ai circoli sociali, allo Stato, a cui egli partecipa.

e) *La virtú secondo Aristotele.*

Una speciale menzione richiede la dottrina della virtú di Aristotele. — Egli distinse le virtú in due grandi categorie: *etiche* e *dianoetiche*. Le prime consistono nella subordinazione delle funzioni dello spirito alla ragione, e riguardano quindi il fare; le seconde consistono nell'uso retto di questa, e riguardano quindi il sapere. Alle prime appartengono per es. la fortezza e la liberalità: alle seconde la prudenza e la sapienza.

La virtú è sempre un abito: l'abito del bene. Si acquista mediante l'esercizio, cioè non proviene immediatamente dalla natura; ma nella natura dell'uomo, perché l'esercizio diventi efficace, devono esistere, e di fatto esistono, disposizioni alla virtú.

Nella suddetta definizione della virtú, l'*abitudine* è il genere prossimo: ma qual'è la differenza specifica? Per Aristotele questa è costituita dal *giusto mezzo*. La virtú dunque è l'*abitudine del giusto mezzo*. La ragione, disse Aristotele, prescrive di evitare nell'uso delle energie morali l'iperbole e l'ellissi. Cosí chi tutto fugge e teme, e niente sopporta, diventa timido; e chi niente teme e si avventura a tutto diventa temerario; e questi due estremi si devono del pari evitare. Devesi tenere il giusto mezzo tra la dissolutezza di chi si abbandona intieramente ai piaceri, e l'insensibilità che nasce dall' evitarli tutti. Il coraggio e la tem-

peranza sono virtú perché egualmente lontane dall' eccesso e dal difetto. L'economia è una virtú perché occupa il giusto mezzo tra l'avarizia e la prodigalità.

Questo giusto mezzo non è però un dato fisso per tutti, ma si deve riguardare sempre in relazione al soggetto e alla sua capacità. Inoltre è un criterio valido soltanto per le virtú etiche, non per le dianoetiche. Infine vi sono passioni e azioni che sono cattive qualunque ne sia il grado, nel grado medio dunque, come in quello estremo. — Queste e altre riserve richiede la dottrina di Aristotele circa il giusto mezzo, da lui stesso riconosciute. Altre critiche furono mosse a questa dottrina. Il battere un uomo, notò lo Spencer, è il giusto mezzo tra l'assassinio e il rispetto alla persona: è dunque una virtú? Tra la menzogna e la veracità si deve attenersi a quest'ultima, ch' è un estremo; e non v' è alcun vizio che non si debba evitare intieramente.

Si discute se il dovere richieda una giustificazione: il moralismo la rifiuta: l'ammettono per contro coloro che attribuiscono un valore positivo alla ragione sia per sé, sia nella vita morale. Come in parte Cartesio, cosí il Kant attribuí alla ragione pratica il primato sulla teorica, e derivò dalle esigenze morali alcune virtú pratiche. — Del dovere egli diede un' interpretazione prettamente razionalistica, fuori d'ogni postulato dell' esperienza; e il suo imperativo categorico sollevò (a cominciare dallo Schopenhauer) gravi critiche. Lo stesso avvenne della sua dottrina rigoristica circa la virtú. — Il dovere è un sentimento alla cui formazione concorrono di fatto varî elementi, e praticamente esso manifesta nello spirito umano una grande impulsività, e un altissimo valore. — La virtú è la passione del bene, e non consiste soltanto nello sforzo, ma è anche slancio operoso: ritrae in sé la personalità, e si differenzia con questa. (La storia della dottrina della virtú corrisponde a quella della civiltà. Un'importanza storica particolare ha la dottrina aristotelica).

ESERCIZI

99. Basta a stabilire la verità d'un principio la sua *utilità* pratica, o il *bisogno* interiore?

100. Prendendo in esame la dottrina kantiana del dovere, si dimostri, facendo l'analisi psicologica di alcuni casi particolari, se effettivamente la legge morale valga per sé, assolutamente, e come del resto non si possa negare al formalismo kantiano, nella vita pratica, una funzione importante.

101. Il Kant ammise un solo sentimento morale specifico: il *rispetto* (Achtung). È questo, per il Kant, un sentimento che non deriva dalla sensibilità, ma l'oltrepassa, nascendo dalla coscienza della maestà della legge morale. L'uomo si sente ad essa soggetto; e questo sentimento non altera la purezza formale del dovere. — Si discuta se la dottrina kantiana si conservi in ciò coerente alle premesse. (Lo Schopenhauer rilevò che nel sentimento del *rispetto* il Kant trasportava il tremore prodotto dall'idea d'una divinità minacciosa).

102. Può esservi conflitto di doveri? Come superarlo? (Esempi).

103. Il dovere, come sentimento, ha una funzione creatrice, di stimolo sempre nuovo.

104. Si può presumere di aver fatto in un dato caso piú del proprio dovere?

105. Quale valore si debba attribuire al concetto che l'uomo è eternamente condannato all'*inferno morale* — sono parole del Kant — della lotta tra la sensibilità e la ragione.

106. Si analizzino, nel duplice rispetto dello sforzo e dello slancio, alcune virtú, per es. la sincerità, la lealtà, la generosità.

107. È tale l'importanza sociale della virtú che, quando in uno Stato decrescono le virtú solide, crescono quelle apparenti. (Esempi).

108. Riguardando le singole virtú in quanto presuppongono qualità *umane*, si commenti la seguente sentenza di Seneca: *Omnibus (enim) natura fundamenta dedit semenque virtutum: omnes ad omnia ista nati sumus.*

109. S'illustri il bellissimo parallelo che Sallustio istituisce nella Catilinaria fra Cesare e Catone. (A questo proposito valga considerare le seguenti osservazioni del Tarozzi: « La grandezza del primo aveva *apparenza* di virtú perché rispondeva in parte a quell'idealità morale che è la superiorità dello spirito sugl'in-

teressi egoistici; la grandezza del secondo era virtú, in quanto la grandezza dello spirito s' imponeva in lui anche ai desideri di autorità e di dominio; ma non a quello della lode e della gloria. Ond' è che la sua virtú lascia luogo ad una virtú piú alta, quella della magnanimità cristiana, che è superiorità dello spirito, che per sé nulla chiede fuori di se stesso, neppure la gloria che gli uomini possono dare; supremo appagamento solitario che solo coincide col piú ardente e sublime amore dell' umanità ». — Si citi qualche esempio di virtú *sublime*).

CAPITOLO VII

Libertà e responsabilità.

SOMMARIO. — § 53. L'indeterminismo del volere. *a*) La ragione filosofica e morale. *b*) Il libero arbitrio. *c*) La dottrina kantiana. — § 54. Il determinismo. *a*) fatalistico. *b*) meccanico. *c*) psicologico. — § 55. La responsabilità. *a*) Il potere morale. *b*) La responsabilità sociale dell'individuo. *c*) Il rimorso. *d*) L'intenzione. *e*) La responsabilità e l'inconscio. *f*) I limiti della responsabilità.

§ 53. L'indeterminismo del volere.

Sarebbe vano possedere il sentimento dell'ideale e della sua necessità, se mancasse affatto il potere di attuarlo. Questa considerazione pratica ha già per sé tanta efficacia che basta a persuadere l'uomo della sua libertà, ossia ch'egli è capace del pieno possesso di sé. Il volere viene assunto pertanto come un principio d'azione. Per compiere il bene basta volere; e quindi l'uomo è moralmente libero.

Questa libertà del volere, o morale, è però intesa in due modi molto diversi: come assoluta, e come relativa. La prima esclude affatto il determinismo, ossia il principio della causalità dal volere: il volere, insomma, non è un principio d'azione in quanto sia alla sua volta un prodotto d'altri fattori, ma è un principio assoluto, indipendente, perfettamente autonomo. La seconda ripudia questa concezione indeterministica, e si concilia col determinismo. — Vediamo anzitutto come si difende la libertà morale assoluta.

a) La ragione filosofica e morale.

In difesa di questa libertà si ricorre primieramente a una ragione filosofica con cui s'impugna il determinismo per se stesso, nella natura universale come nel volere umano. Il determinismo, si dice, non è dimostrato né dimostrabile. Non si può dimostrare scientificamente che un fatto è *determinato* da un altro. Noi avvertiamo la successione costante, ma la *necessità* di questa successione ci sfugge. La scienza è impotente a scoprirla; anzi, lungi da poter dimostrare la verità del determinismo universale, la scienza stessa, quando si accinge alla ricerca della causa d'un fatto, presuppone già che questa causa ci sia e ci debba essere. Il principio della causalità è dunque un postulato, non già un risultato della ricerca scientifica; e chi pretendesse dimostrarlo mediante la scienza si aggirerebbe in un circolo vizioso.

Il problema, così posto, è grave; e noi non possiamo inoltrarci nella sua discussione. È facile però osservare che se la causalità universale è un postulato della scienza, ha con ciò una intrinseca necessità; e poiché è per sé universale, abbraccia anche il volere. Se si abbandonasse il principio di causalità, tutto il mondo riuscirebbe inintelligibile, perché non ne possiamo comprendere l'ordine senza ammettere che sia retto da leggi. Analogamente non potremmo intendere il volere, senza ritenerlo anch'esso un prodotto.

Alla ragione filosofica si aggiunge una ragione morale. L'Eucken — idealista tedesco — così la esprime: Lo spirito rifiorisce sempre nella sua vita, e innanzi all'universo si manifesta autonomo. Questo è il nostro

comune sentimento. Noi in verità non sappiamo spiegarci tale autonomia, ma questa nostra impotenza non è un argomento sufficiente per negarla. In quale desolante miseria noi cadremmo se negassimo tutto ciò che non riusciamo a spiegare! Dobbiamo credere nella nostra libertà, perché se accettassimo il determinismo distruggeremmo ciò che di meglio possediamo, come l'azione personale e la responsabilità. Secondo il determinismo noi saremmo semplici spettatori di ciò che avviene in noi, nella nostra anima come nel nostro corpo: eseguiremmo il compito assegnatoci dal destino, senza possedere alcun dominio interiore, privi d'ogni attività originaria e autonoma; e ciò sarebbe spaventoso e intollerabile! — Ma quale determinismo si combatte con queste considerazioni morali? Devesi infatti ben distinguere il determinismo *meccanico* da quello *psichico*, che pur consente, come meglio vedremo piú oltre, una relativa libertà morale.

b) *Il libero arbitrio.*

La Scolastica (sec. XI-XIV) concepí la libertà morale come libero arbitrio (*liberum arbitrium indifferentiae*). L'uomo può scegliere tra atti diversi per il puro suo arbitrio, cioè indipendentemente da uno o altro motivo determinante: la sua decisione è sempre libera.

Questa dottrina si sostiene con varie prove che enumeremo brevemente, aggiungendo per ciascuna le principali obbiezioni che furono mosse.

a) *Prova morale.* Fu già addotta piú sopra nelle parole dell'Euken (53, *a*). O si ammette, dunque, il libero arbitrio, o cade ogni valore dello spirito. Il libero arbitrio è dunque necessario a salvare la morale: non potremmo altrimenti parlare di merito e di colpa, di dovere e di responsabilità.

S'è osservato che è ben cattiva logica quella per cui si nega la verità per puro timore delle sue conseguenze pratiche. Ma si osserva ancora che la teoria deterministica del volere è implicita nella stessa concezione dell'atto morale, in quanto questo risulta dall'azione di determinati motivi.

b) *Prova psicologica subbiettiva*. La coscienza attesta la libertà morale.

Si obbietta che la coscienza può ingannare. Infatti un individuo a cui durante il sonno ipnotico sia stato suggerito un atto da compiere in un dato giorno, come sarebbe visitare una persona, compie l'atto nel tempo e nel modo impostigli, credendo di determinarvisi spontaneamente, col suo libero arbitrio, e giustificandolo con sue proprie ragioni. L'illusione in questo caso è evidente. Si osserverà che il caso è anormale; ma, a parte la difficoltà di discernere con un criterio assoluto, decisivo, lo stato normale dall'anormale, basta del resto un solo caso, sia pure anormale, per infirmare il valore probativo assoluto della coscienza. Inoltre come dimostrare che in realtà la coscienza esaurisce tutto il processo di formazione dei nostri voleri, così che l'attestazione sua, naturalmente subbiettiva, acquisti un valore obbiettivo? Che se la coscienza non è esauriente, è logico supporre che elementi a essa oscuri e impenetrabili abbiano sui nostri atti un'azione determinante.

La coscienza ci persuade che nel futuro noi potremo volere indifferentemente questo o quell'atto, in uno o in un altro modo; ma la coscienza, disse lo Stuart Mill, non ha una virtù profetica. Possiamo, in altri termini, avere coscienza di ciò che siamo e fummo, ma non di ciò che faremo o saremo (vale a dire di ciò che non è). Nel futuro possiamo proiettare lo stato attuale, e quindi anche la nostra attuale indifferenza; ma questa non è che la consapevolezza di una possibilità astratta diversa e molteplice, e non possiamo dimostrare che quando effettivamente ci determineremo all'azione, la stessa indifferenza persisterà: anzi si può presumere che interverranno cause nuove, le quali risolveranno l'indecisione, in cui a dir vero si risolve l'indifferenza; cause o motivi che ora non conosciamo nè sospettiamo. In tal modo la credenza nella libertà non sarebbe che l'ignoranza dei motivi, come aveva notato lo Spinoza (Amsterdam, sec. XVII).

Lanciamo con una mano un sasso. Il sasso movendosi nell'aria fa una curva ch'è l'effetto dell'urto ricevuto dalla mano. Supponiamo ora che il sasso abbia coscienza di se stesso solo nel tempo

che si muove nell'aria, e non prima: crederà di muoversi spontaneamente. Non diverso è il caso dell'azione umana.

c) Prova psicologica obbiettiva. Si fonda il libero arbitrio sull'universale consenso.

Questa presunta prova, si obbietta, non è che un'oggettivazione della precedente; ma se la coscienza può illudere un individuo, può ingannare anche l'intera umanità. Del resto il presunto consenso è più apparente che reale. Infatti gli uomini dimostrano praticamente di credere che le azioni umane dipendano da cause determinate, e così avviene che si facciano previsioni, mettendo in conto il carattere degli individui e l'esperienza presente. La stessa fede che riponiamo negli altri risulta da questa credenza nel determinismo del loro volere. E non ricorriamo noi sempre, per indurre a un atto particolare noi stessi ed altri, a speciali motivi, alle preghiere, alle promesse, alle minacce e via dicendo?

d) Prova sperimentale. Si osserva che se la volontà dell'uomo non fosse autonoma, ma dipendesse da altro, agirebbe come la ruota d'una macchina, che ubbidisce, girando, all'impulso ricevuto; e quindi gli atti dovrebbero presentare una uniformità che in verità non presentano.

Si oppone che non s'intende come possano essere diversi gli atti se le condizioni sono identiche. Del resto l'esame critico, almeno fin dove è possibile, del volere, dimostra che questo non si comporta altrimenti d'ogni altro fatto naturale. Se esso apparisse così mutevole da sembrare, come si suol dire, capriccioso, accidentale, arbitrario, in ultima analisi tale suo carattere risponderebbe all'azione complicata di molte cause che s'intreccerebbero fra loro secondo direzioni svariatissime.

La composizione delle cause può essere così complessa e così variabile di momento in momento, che gli effetti sfuggono a ogni calcolo; tuttavia essi sono in realtà conformi a una legge, non meno che l'azione riflessa la più semplice. L'irregolarità o libertà apparente del volere è dunque un risultato necessario della complessità dei suoi coefficienti; ed è analoga a quella che si osserva nel mondo inorganico in condizioni simili. Per es., nota lo Spencer, se un corpo nello spazio è soggetto all'attrazione di un solo altro corpo, si muoverà in una direzione che può essere precisamente predeterminata; se è soggetto all'attrazione di due corpi, la sua direzione potrà calcolarsi approssimativamente; se è soggetto all'attrazione di tre corpi, la previsione sarà ancora

piú incerta; e infine se è circondato da corpi di ogni grandezza, che agiscano nelle piú varie direzioni, a varia distanza, il suo movimento parrà indipendente dall'azione di ciascuno di essi. Esso seguirà infine una linea indefinitamente variabile, che parrà determinare se stessa, cioè libera. Allo stesso modo, a misura che i rapporti di uno stato psichico con altri stati diventano numerosi e variano di grado, i cangiamenti psichici appaiono incalcolabili, e non sembrano soggetti ad alcuna legge.

c) *La dottrina kantiana.*

Come E. Kant dimostrasse la libertà morale, noi abbiamo già accennato (50); egli ne ha fatto un postulato del dovere. Ma la dimostrazione critica che il Kant ne dava è piú ampia, e giova citarla.

Il mondo dei fenomeni è essenzialmente determinato, né potremmo altrimenti intenderli o spiegarli. Ma il fenomeno, l'apparire, non è tutto: al di là v'è il soggetto, o la realtà *in sé*, che noi, non risultando essa naturalmente dall'esperimento, possiamo però *pensare*: v'è insomma il *noumeno*, l'intelligibile. E come in generale ogni fenomeno fisico presuppone la *cosa in sé*, cosí i fenomeni psichici presuppongono nell'uomo il soggetto, l'uomo in sé, l'*uomo noumenico*. I fenomeni per cui questo soggetto si rivela sono determinati: ma noi possiamo legittimamente pensare il soggetto in sé, o noumenico, come assolutamente libero. Ciò è *possibile* nel rispetto teorico, è *necessario* nel rispetto pratico, perché, come si disse, fuori della libertà la morale non è possibile. L'uomo-noumeno, libero dalle condizioni del tempo (cioè dalla causalità naturale), si determina unicamente per le leggi ch'egli dà a se stesso con la sua propria ragione.

Non è contradditorio, secondo il Kant, ammettere che l'uomo, mentre come *fenomeno* è determinato, sia,

come *noumeno*, libero. Ciò parrà poco chiaro, ma non per questo si dirà falso. Preso *in sé* l'uomo non è necessariamente identico a quello ch'egli apparisce: né il modo del suo apparire altera il suo modo di essere o di agire; egli agisce dunque liberamente nel medesimo tempo che, per altro rispetto, è determinato.

L'obbiezione principale che questa teoria solleva viene facile. Se il potere del mondo noumenico e quello fenomenico si escludono, quale valore può conservare la legge morale, che deve pur attuarsi nella vita pratica, cioè nel mondo fenomenico, nel mondo cioè delle determinazioni causali? Quale valore si può ascrivere alla libertà dell'uomo *in sé*, se essa non si traduce nel mondo della moralità reale? Se la libertà è intera nel mondo intelligibile, perché gli uomini, o pure uno stesso individuo, si comportano effettivamente in modo tanto diverso verso la legge morale? Il Kant spiega questo.... fenomeno, trasportando nell'io noumenico il *peccato radicale*, cioè una tendenza originariamente depravata; ma così anche l'io noumenico viene a soggiacere al determinismo. Evidentemente è impossibile ritrovare le vere cause della varia condotta degli individui prescindendo dalle condizioni empiriche in cui volta a volta questi si trovano. La libertà noumenale kantiana resta dunque un mistero.

§ 54. Il determinismo.

Poiché il determinismo fu concepito in diverse maniere, non si possono estendere *a priori*, a ciascuna di queste, le obbiezioni mosse contro una di esse. Infatti è ben diverso, lo ripetiamo (53, *a*), anche dal punto di vista etico, il determinismo *fatalistico* e *meccanico* dal determinismo che diremo *psicologico*.

a) *fatalistico.*

Nel determinismo fatalistico, propriamente detto, ogni avvenimento si riporta a quella potenza trascendente che si chiamò *fato*. Eschilo lo concepiva come la volontà stessa degli Dei o di Giove, e anche come una potenza della natura a cui soggiacciono, come gli abitatori della Terra, così quelli dell'Olimpo. Ne provengono tutti i beni e i mali della vita. Per gli Stoici il destino personificato in Dio, ch'è alcunché di materiale, regge tutte le cose in un ordine immutabile.

Questa concezione del fatalismo, sia nella sua forma cosmologica o in quella teologica, è di gran lunga superata, e sopravive soltanto come pregiudizio. Può dirsi, col Leibniz, il « sofisma della pigrizia », poiché, per la credenza nel fato o destino, il volere perde ogni valore determinante. Veramente questa credenza parve ispirare l'audacia degli antichi eroi; ma logicamente essa escluderebbe, con la fede in sé, l'iniziativa e l'impeto dell'azione.

b) *meccanico.*

La teoria del determinismo meccanico pareggia l'uomo a una macchina. Tutto si svolgerebbe, nell'uomo e nella vita, secondo una rigida successione di cause ed effetti, senza che alla coscienza o alla volontà dell'uomo appartenga alcuna causalità determinante sua propria. Coscienza e volontà sarebbero epifenomeni, cioè fenomeni sovraggiunti all'attività meccanica dei centri nervosi, e privi dunque d'una loro propria capacità determinativa.

Non pare però che l'analisi psicologica, libera da prevenzioni (e una prevenzione è credere che, escluso

il libero arbitrio, il meccanicismo sia l'unica alternativa possibile) confermi questa teoria. Certo nell'uomo e nella vita imperano le leggi naturali; ma l'esistenza della legge, come vedremo, non esclude per sé la libertà dello spirito anche se si neghi il libero arbitrio della tradizione scolastica. È questa la libertà risultante dallo stesso determinismo psicologico.

c) psicologico.

Il volere umano non si può sottrarre all'efficienza sociale (37, 38), né all'azione dei fattori biologici della personalità (27, 28, *b*). È questa una causalità che diremo *a parte post*: l'uomo, col suo volere, è il prodotto necessario di piú e diversi fattori.

Ma c'è anche una causalità che si può dire *a parte ante*: ossia, se da un lato l'Io è un prodotto, è però dall'altro lato, alla sua volta, una somma di attività, un principio distinto di azione, insomma è esso stesso una causa. La decisione, come atto *nostro*, è un potere per se stesso determinante, che si deve a quegli elementi stessi da cui il nostro Io risulta (20, *c*).

Questa concezione della causalità dell'io salva il principio della libertà morale, perché la libertà rifletterebbe, senza contradizione, questa stessa causalità dello spirito, come espressione d'una potenza superiore ad ogni altra. La superiorità poi del volere umano, razionale, sulle altre cause determinanti l'azione, risulta dalla concezione filosofica delle energie naturali, in quanto ce le rappresentiamo, come se le rappresentava Aristotele, in una gradazione ascendente. La ragione umana, o insomma la personalità pienamente costituita, rappresenterebbe la suprema energia, e quindi nella personalità stessa come tale risiederebbe, benché sia determinata, la libertà morale dell'uomo.

L'uomo, nella sua potenza spirituale, è autonomo perché le leggi dell'azione morale si elevano sopra quelle dell'azione meccanica, pur presupponendole come lo spirito presuppone il corpo. Queste sono infatti leggi distinte, che hanno la loro base principale nel potere intrinseco alla psiche umana, tipicamente superiore a ogni altra formazione naturale.

Tale libertà è evidentemente relativa, limitata, condizionata, avendo limiti comuni con quelli che provengono dalla costituzione e dallo sviluppo della personalità. Le anomalie organico-psichiche, l'età, il temperamento, l'azione suggestiva o altrimenti determinante dell'ambiente, certe deficienze psichiche, le condizioni di vita, e via dicendo, possono costituire in dati casi anche un limite insuperabile alla libertà del volere. Non sempre però il limite è fisso, e può essere talora con adeguata industria rimosso. Eccitando per es. la riflessione, mutando ambiente, o reagendo energicamente contro ciò che tende ad asservire lo spirito e a nuocergli, si accresce indubbiamente il dominio interiore. Conviene però conoscere prima tanto i limiti della libertà, quanto i mezzi per estenderla e invigorirne i poteri; ed è necessario infine che nella rivendicazione di questo supremo diritto dello spirito l'uomo sia sorretto da un forte sentimento dell'ideale etico (40-42). La libertà è un premio riservato ai valorosi, cioè agli uomini capaci di sforzo e di slancio nella via ardua del bene.

La virtú, notava Socrate, si ottiene soltanto per uno sforzo immenso e doloroso; ma a misura che si progredisce nel sentiero della virtú, questo diventa piú facile. S'incomincia con la guerra, ma il coraggio trova poi in ricompensa una pace sempre piú profonda. La natura è d'una plasticità meravigliosa. Il godimento

finale è il frutto d'una privazione. Non si mangia con appetito, se non si ha fame; non si beve con piacere, se non si ha sete; si dorme saporitamente quando si è stanchi. Il saggio ottiene nella sua saggezza il premio a ogni pena; e ciò basta a riempirne l'anima. La saggezza è armonia interiore, è libertà nell'ordine.

§ 55. La responsabilità.

a) *Il potere morale.*

La libertà morale, fondata sulla concezione positiva dell'io, comprende la responsabilità. Compiere un atto coscientemente e volontariamente significa sapere di poterne rispondere. Non è necessario, per salvare la responsabilità dell'uomo, attribuirgli il libero arbitrio tradizionale: basta ammettere il suo potere morale; e questo potere, come ripetiamo, non è un'illusione (29). La società dimostra di riconoscerlo, perché verso l'uomo adulto e normale agisce diversamente che verso l'animale-bruto, il bambino, o il pazzo; e lo riconosce infine lo stesso individuo agente, perché non solo egli risponde dei propri atti, come suoi, ma vuol risponderne, come esige la sua dignità stessa. Nessuno è disposto a sopportare la taccia d'irresponsabile.

b) *La responsabilità sociale dell'individuo.*

Si risponde dei propri atti, vale a dire dei loro motivi e fini, perché del valore di questi si ha coscienza, e si sa quale apprezzamento essi meritino. È una coscienza che si forma lentamente. Il bambino risponde dei suoi atti ai genitori, perché sente la pressione del loro volere (33, 37). Allargandosi a poco a poco l'esperienza, e potendo egli quindi meglio va-

gliare i propri atti anche in relazione alle loro conseguenze, egli diventa capace d'una coscienza piú riflessa e matura. L'individuo assurge cosí alla concezione d'un *Io sociale*, cioè d'un ordine a cui tutti devono sottostare, ch'è colpa violare, e innanzi a cui si deve rispondere, spettandogli una sanzione inevitabile. Egli sente infine che questa sanzione non solo è un fatto esteriore a cui gli è forza soggiacere, ma anche una necessità razionale, dipendente dalla natura degli atti e dalle loro conseguenze.

c) *Il rimorso.*

Cosí in ciascuno diventa un tribunale pur la sua coscienza. Egli si assolve o si condanna, si compiace o si duole di sé, rispondendo degli atti suoi non pure alla società ma anche a se stesso. Specialmente il rimorso, come stato d'interiore vergogna, attesta il valore morale dell'uomo, perché prova come l'azione non buona non abbia spento in lui il senso del dovere. La rappresentazione dell'atto riprovevole discorda con il momento psichico attuale; e da questo interiore contrasto sorge la protesta contro se stesso, che può anche essere vero e proprio disprezzo; sorge il ravvedimento. La volontà buona si ristora nel proposito del soggetto di non ricadere nella colpa, di mantenere insomma una maggiore coerenza tra ciò che egli vuol essere e la sua condotta effettiva. Può essere tanta l'efficacia di questo dramma spirituale che l'individuo, non potendo negare l'atto compiuto, cerchi tuttavia di attenuarne l'importanza, o di collegarlo a un'intenzione diversa da quella reale, e di stimarsi infine piú di quanto comporterebbe una valutazione imparziale (51).

d) L'intenzione.

È chiaro come la responsabilità, per queste sue manifestazioni interiori, risalga dall'atto all'intenzione, cioè ai motivi e ai fini che lo determinarono. La responsabilità può riuscirne aggravata o attenuata, perché un atto per sé buono può essere ispirato da intenzione non retta, o si può con l'atto andar oltre l'intenzione, come nel caso d'un omicidio colposo, che si dice appunto *preterintenzionale.*

L'apprezzamento dell'intenzione dev'essere comunque rigorosa, per evitare ogni mostruosa stortura della coscienza morale, come la famosa *direzione* o *restrizione* delle intenzioni. Dobbiamo infine considerare che anche un solo pensiero il quale s'insinui nel concerto mentale che disponga a un atto ha, nella totalità dell'atto, un suo proprio valore, onde importa assai che, senza cadere in sterili scrupoli, si sia molto circospetti e rigorosi pur verso se stessi.

La responsabilità si estende quanto il dominio del volere, e quindi abbraccia anche l'inconscio, che, come dicevamo, è a base dello stesso volere, e della coscienza morale (23, 35).

e) La responsabilità e l'inconscio.

È chiaro che il titolo genuino della responsabilità è rappresentato dalla coscienza. Di ciò che l'oltrepassa, e che agisce in noi ciecamente e inavvertitamente, non possiamo rispondere. Ma d'altra parte se la coscienza dell'agente fosse il criterio esclusivo col quale si giudica nei singoli casi la responsabilità, e si volesse quindi ben discernere il contributo rispettivamente portato, nell'esecuzione d'un atto, dalla coscienza e dal-

l'incoscienza, l'impresa sarebbe chimerica. In realtà ciascuno risponde dei propri atti in quanto sono suoi, anche se, com'è possibile, non dipendano dalla sua libertà e abbiano cause estranee alla sua coscienza. Il capitano d'una nave, il generale d'un esercito, il maestro d'una scuola, hanno responsabilità piú ampie di quella che comporterebbe rigorosamente il loro deliberato volere. Che ciò sia conforme o no alla logica astratta, non è necessario indagare; ma è innegabile che socialmente questo criterio generico è inevitabile. Del resto questo estendersi della effettiva responsabilità oltre i confini della coscienza ammonisce l'individuo a vigilare sul proprio carattere e sul suo sviluppo, e ad aumentare, quanto piú può, contro le insidie dell'incosciente, il contributo e il valore della sua coscienza.

f) I limiti della responsabilità.

Giustizia vuole però che nell'apprezzamento della responsabilità individuale non si trascurino i suoi limiti, che sono quelli medesimi della libertà (55). Non si richiederà al bambino, o all'uomo malato di mente, di rispondere dei propri atti come all'adulto e all'uomo normale. Dalle condizioni peculiari in cui si svolge la vita degli individui non si può prescindere mai; e chi, cresciuto tra i favori della fortuna, e severamente educato, abusi della libertà che con ciò venne ad acquistare, e tradisca quella comune fede che intorno a lui è andata crescendo, merita una condanna ben maggiore di chi si sia fatto reo della medesima colpa in condizioni affatto diverse.

Parimenti non si possono trascurare quegli elementi non etici che possono elidere la forza che diremo etica, o insomma impediscono la volontà morale. Il

soggetto può essere invaso da parossismo patologico, che ne elimina la responsabilità morale; o può essere suo malgrado in balía d'una volontà estrenea, sulla quale è giusto che ricada la responsabilità dell'azione. Sono pertanto legittime, anzi necessarie ai fini della giustizia, le indagini scientifiche intese a determinare la responsabilità criminale. È giusto ricercare nelle circostanze in cui il reato è stato commesso quelle eventualmente aggravanti, attenuanti o scusanti.

Si combatte il determinismo in generale, e quello del volere in particolare: quest'ultimo per una ragione filosofica e per una ragione morale. Si sostiene l'indeterminismo come libero arbitrio, con varie presunte prove: morale, psicologia subbiettiva e obbiettiva, e sperimentale. Il Kant ripose la libertà nell'uomo noumenico: è una libertà che suscita varie contestazioni: e poi giova essa veramente alla morale dell'uomo fenomenico? — Di contro al libero arbitrio non c'è però soltanto il fatalismo o il meccanicismo, bensí si difende con varie osservazioni il determinismo psicologico, il quale non esclude la libertà morale. — Per questa dottrina si salva pure la responsabilità dell'uomo verso la società e verso se stesso, anche supponendo che nelle sue azioni concorra, con la coscienza, l'inconscio. L'uomo ha il sentimento della propria responsabilità specialmente nel rimorso; e un primario elemento di essa è l'intenzione, sulla quale conviene vigilar schiettamente.

ESERCIZI

110. Perché si debba respingere il concetto dell'Huxley, che «l'uomo è un *automa cosciente*». — Si dichiari il valore pratico che la coscienza assume nella direzione della vita in generale, e della vita morale in particolare.

111. Sono, e fino a qual punto, prevedibili gli avvenimenti umani? La storia si svolge sulla base dell' indeterminismo? (Come importino nella vita le previsioni sagaci).

112. Poiché la personalità è *determinata*, esclude la *libertà?* Come possa questa intendersi ne' varî casi della vita. — Si confrontino individui, atti, situazioni particolari.

113. Come l'efficacia dello sforzo si connetta alla legge della causalità. (Si prenda in esame qualche caso particolare).

114. Posto il principio della causalità a *parte ante,* o prospettiva, dello spirito, come principio di libertà, se ne esamini il valore concreto in relazione al carattere e alla cultura del soggetto.

115. Che cosa significhi praticamente, e nel rispetto psicologico, il precetto: *fuggi la tentazione.*

116. Si dimostri come muti nella vita l'atteggiamento dell'individuo secondo che egli crede o non crede alla propria libertà e responsabilità.

117. La felicità non è la ricompensa della virtú, ma la virtú stessa. — S'illustri, in ordine a questa antica massima, la potenza interiore del sentimento morale.

118. Come la responsabilità presupponga nel volere la connessione causale.

119. Molto spesso il rimorso è la prima forma del sentimento del dovere, e si disse che può assomigliarsi ai dolori del parto della moralità. (Esempi).

120. Si commentino i luoghi della *Divina Commedia* in cui Dante parla del rimorso (per es. il canto xxxi del *Purgatorio*).

121. « Colui che non tollera di pensare alla sua azione precedente, e non sopporta il fuoco purificante della conoscenza di sé, è tuttora prigioniero del suo passato. Avviene di lui come dell'ammalato, che non può dirsi guarito fino a che continua a negare la sua malattia » (Hoeffding). — (La Morale non guarda indietro se non per meglio vedere innanzi a sé).

122. La lotta contro le tendenze inferiori non è mai vana, potendo almeno suscitare piú tardi il rimorso.

CAPITOLO VIII

Lo Stato.

Sommario. — § 56. Origine e funzione dello Stato. — § 57. La costituzione dello Stato. — § 58. La democrazia. *a*) In generale. *b*) La dottrina di G. Locke. *c*) Eguaglianza e libertà. *d*) La maggioranza. *e*) I partiti politici. — § 59. L'individualismo. *a*) In generale. *b*) L'individualismo assoluto. *c*) La dottrina dello Stirner. *d*) del Proudhon. *e*) del Nietzsche. — § 60. I limiti dell'azione dello Stato. — § 61. L'arte politica. *a*) In generale. *b*) Il Machiavellismo. *c*) La forza. — § 62. Stato e Chiesa. — § 63. Il sentimento nazionale. *a*) In generale. *b*) La Nazione. *c*) Perennità del sentimento nazionale. *d*) La volontà di potenza e la guerra.

§ 56. Origine e funzione dello Stato.

Lo Stato è la società organizzata secondo un ordine determinato, soggetto alla tutela di un'autorità (politica). Vive dunque nello Stato il popolo, disciplinato da leggi emanate da un Potere. Questa subordinazione è formalmente costrittiva, ma in realtà essa si regge sul comune consenso, perché è essenziale alla convivenza civile, e conforme all'interesse dei singoli. Da questo lato, per effetto del consenso, lo Stato, nell'esercizio delle sue funzioni, si può considerare come un prodotto spirituale, essendo suoi fattori la coscienza e la volontà del popolo; e poiché questi sono i fattori principali della personalità, anche lo Stato può essere considerato e trattato come una personalità. Infatti l'individuo verso lo Stato si atteggia come la persona verso la persona; e anche lo Stato, come l'individuo, possiede ed esercita diritti e doveri.

L'origine storica dello Stato può parere contraddire a questa concezione del suo valore spirituale; e si può ritenere non reale il consenso collettivo su cui diciamo che lo Stato si fonda. Effettivamente uno Stato può sorgere dalla conquista di un determinato territorio, e dalla soggezione coattiva dei suoi abitanti, da parte di altro popolo ivi insediatosi: ma sarebbe giusto inferire da ciò che la coazione, la forza, ossia la pura volontà di dominio da parte del Potere, è dunque la stessa essenza (stabile) dello Stato?

Non si deve definire lo Stato limitandosi alla sua genesi storica, ma dello Stato si deve riguardare la funzione civile permanente, l'idea fondamentale che l'informa, il principio che lo regge; e da ciò il consenso del popolo appare innegabilmente il suo principale fattore.

La funzione essenziale e primaria dello Stato consiste nella tutela da ogni aggressione esterna, e contro ogni disordine interno; e nell'esercizio di questa funzione lo Stato è sovrano, cioè non soggetto ad alcuna volontà o potenza estranea. La libertà politica s'intende anche così. In ultima analisi questa sovranità dello Stato è quella stessa del diritto, di cui lo Stato è l'organo.

Ciò posto, si comprende come l'evoluzione dello Stato sia parallela all'evoluzione dell'ordine giuridico o della vita del diritto; e infatti esso si è andato differenziando, nei suoi organi, col differenziarsi del diritto stesso. Le varie funzioni militare, religiosa e civile, che dà prima si accumulavano nel Capo dello Stato o in poche persone, poi si ripartirono in organi distinti, per i quali fu possibile allo Stato di provvedere largamente ai crescenti bisogni del popolo.

Un momento cospicuo nella storia dell'evoluzione dello Stato fu quello della separazione del Potere politico dal Potere religioso (62). Notevoli differenze inoltre presenta lo Stato moderno in confronto con lo Stato antico e classico. Fra l'altro, questo si restringeva alla *città*, e cosí il Comune medievale, che formava Stato da sé. Lo Stato moderno per contro si estende abbracciando piú Comuni e regioni, il che comporta l'organizzazione d'una complessa burocrazia.

Garanzia della sovranità degli Stati è il *diritto internazionale*, che si distingue in *pubblico* e *privato*. Il primo è il diritto delle genti (*jus gentium*), e riguarda l'esplicazione della sovranità di uno Stato verso gli altri Stati; il secondo comprende i rapporti dei cittadini di Stati diversi sia fra loro, sia con lo Stato estero. Il cittadino che abita all'estero ha, per l'applicazione delle leggi che ivi sono in vigore, determinati privilegi; e ha diritto a una tutela, su cui vigilano i Consolati. Per alcuni casi, e per es. in materia penale, il cittadino straniero soggiace alla legge del luogo; per altri casi vale per lui la legge dello Stato d'origine, come nei diritti e rapporti di famiglia, e per ciò che si riferisce al matrimonio.

Si è discusso se il diritto internazionale, mancando d'una superiore sanzione, si possa considerare come un diritto vero e proprio. Sottratto com'è a ogni autorità superiore ai singoli Stati, fu detto un diritto.... anarchico. Ma quanto al diritto internazionale privato si può osservare che appartiene al diritto comune; e circa il diritto internazionale pubblico è giusto attendere che progredendo, col senso di umanità, la coscienza giuridica universale, esso giunga ad acquistare una solidità maggiore di quella che finora non abbia dimostrato di possedere.

Le funzioni dello Stato si svolgono per l'esercizio d'un triplice potere: *legislativo*, *amministrativo*, *giudiziario*. Lo Stato emana le leggi, ossia le norme del diritto positivo che devono reggere le relazioni dei cittadini fra loro e con lo Stato. Queste leggi hanno per contenuto o determinati precetti giuridici, per es. quelli concernenti la proprietà, o affari d'indole am-

ministrativa, come le cosí dette leggi di bilancio (ossia quelle relative a costruzioni di monumenti, di istituti, di porti, di ferrovie). Per il potere giudiziario lo Stato, con le mansioni affidate alla magistratura, risolve questioni giuridiche di natura civile; oppure applica, dopo una regolare procedura, fissata in un apposito Codice, le pene comminate dal Codice penale ai trasgressori delle leggi. Con l'esercizio del potere amministrativo si svolge l'opera del governo propriamente detto, a cui partecipano pure organi fiduciari dello Stato distinti nei varî Ministeri e nelle loro diramazioni.

§ 57. La costituzione dello Stato.

Il concetto dello Stato comprende la necessità d'una costituzione, che renda possibile la subordinazione della società al Potere politico. Essa è naturalmente varia a seconda delle diverse civiltà ed epoche storiche, ossia in relazione alle condizioni generali della vita collettiva. Per es. il militarismo e l'industrialismo, forme di attività collettiva, importano necessariamente anche un corrispondente ordinamento dello Stato. Tutte le attività sociali, come le attività economica, religiosa, culturale hanno, si può dire, una ripercussione politica: né sono poi indifferenti alla costituzione dello Stato le condizioni naturali come la razza, il clima, la natura del suolo. Non basta, a determinarla, la volontà del popolo, *per se stessa.* Se un patto che intervenga tra Principe e popolo può citarsi come origine d'una costituzione, si cita cosí veramente un fatto incidentale, che ha antecedenti piú profondi e importanti.

I fattori della vita politica, e quindi della costituzione dello Stato, alla quale corrispondono determinate funzioni, sono molteplici e mutevoli. Si possono essi ridurre a uno solo? Cosi sostiene il *materialismo storico* (o *determinismo economico*), per il quale il fattore essenziale della storia e della vita è quello materiale od economico.

Il materialismo storico si lega ai nomi di Carlo Marx e Federico Engels, dai quali ebbe il maggior sviluppo: e si contrappone storicamente all'idealismo dello Hegel, che tutto faceva discendere dall'*idea*. I termini *idea* e *realtà*, nei due opposti indirizzi, materialistico e idealistico, sono in rapporto inverso. Mentre cioè nell'uno tutto deriva dalla materia, nell'altro tutto deriva dall'idea. Secondo l'idealismo l'idea è tutto; e nel materialismo l'idea finisce per essere nulla: piú precisamente, secondo il materialismo storico, le idee non sono che *soprastrutture*, incapaci per sé di qualsiasi azione causale sugli avvenimenti umani. Il divenire storico dipende per contro dalle sottostrutture economiche, che le ideologie tentano invano di mascherare. La coscienza per sé nulla determina: non i fatti politici, non la morale, o il diritto, o la religione, o l'arte, e via via. Certo il pensiero ha in tutto ciò una parte, ma secondaria, essendo esso stesso un prodotto che risente soprattutto l'azione del fattore economico. La religione, la morale, il diritto, tutti infine i fatti umani, e le stesse opere dell'ingegno, risentono l'influsso del coefficiente economico. Questo invero si cela al nostro primo sguardo; ma noi dobbiamo, nella ricerca storica, non perderlo mai di vista; dobbiamo scoprirlo al di là dei fattori piú appariscenti, intellettuale, morale, religioso, estetico, e via dicendo. Il pensiero non determina la storia umana piú che le norme dell'architettura non siano causa della costruzione d'un edificio, la quale è essenzialmente dovuta ai bisogni a cui deve soddisfare.

Le critiche che il materialismo storico solleva sono necessariamente di due ordini: riguardano da un lato il principio fondamentale, dall'altro l'interpretazione dei singoli avvenimenti. È certo che di questi si devono indagare le cause senza alcun pregiudizio esclusivistico, e che il fattore economico può in essi avere una parte non trascurabile. Il merito del materialismo storico sta soprattutto nell'avviamento dato alle ricerche storiche in ordine a tale norma. Ma il principio fondamentale di questa dottrina può dunque accogliersi senz'altro? O non è pur esso, nella sua primitiva rigidezza, esclusivistico? Si può impugnare assolutamente l'azione diretta del fattore spirituale nella storia? Di questo pro-

blema, del valore cioè causativo dello spirito, noi abbiamo già discusso trattando del volere e della libertà (20-22; 54, *c*). Ora soggiungiamo che l'uomo non è semplicemente, come fu pur detto, un «animale economico»; e i suoi bisogni profondi — poichè è giusto che a questi si risalga nell'interpretazione della storia — non sono puramente materiali. Del resto come negheremo che la stessa vita economica si deve in gran parte alla cooperazione del pensiero riflesso?

Ogni costituzione politica si regge sulle condizioni storiche e sociali del popolo; e non può dunque essere creata, dirò così, *ex nihilo*, per un puro arbitrio del pensiero riflesso. A spiegare meglio questo concetto ricorreremo alla classica distinzione tra *materia* e *forma*: quella è la realtà, quale risulta dalle condizioni concrete della vita: questa è l'opera dell'ingegno, o, in altri termini, è un sistema di idee o di norme che si vuole imporre alla realtà. Ora è vano pretendere di prescrivere a una determinata *materia* una *forma* inadeguata, tale cioè che non ne emerga naturalmente, come quella che la realtà comporta per sé ad esclusione d'ogni altra. Con ciò si vuol dire che un problema di Politica non può essere risolto in base alla logica astratta, o secondo principî *aprioristici* e dogmatici, richiedendo per contro di essere trattato con criterio realistico. Un esempio è rappresentato dalla forma del governo, che non ha dunque un valore aprioristico. In astratto si può preferire la republica alla monarchia, l'aristocrazia alla democrazia, o viceversa: in concreto è migliore per un popolo quella costituzione politica che corrisponde ai bisogni, alle tradizioni, al costume, infine al genio etnico e al grado del progresso civile e politico del popolo stesso.

Due sono le principali costituzioni politiche moderne: la *monarchia* e la *republica*. Entrambe ammet-

tono istituzioni liberali e democratiche. La monarchia liberale è creazione degli Stati Anglo-Sassoni; la republica, degli Stati Uniti d'America. Nella monarchia domina il sovrano personale ed ereditario: nella republica la sovranità spetta all'assemblea del popolo. Ha pur essa il suo rappresentante personale, ma è elettivo e temporaneo. Nella monarchia l'elettorato vige soltanto per una delle due Camere, mentre è piú esteso nella republica. Ivi è pure piú ristretto il decentramento del governo politico.

§ 58. La democrazia.

a) In generale.

La costituzione democratica comporta che ogni cittadino partecipi direttamente o indirettamente al governo della cosa pubblica, senza esclusioni o limiti preventivamente imposti in relazione a privilegi di casta, di classe o di censo. L'uomo ha per sé un valore che dev'essere riconosciuto anche politicamente, e ogni privilegio è un'ingiustizia; vale per contro, come *principio* di vita civile e politica, l'*eguaglianza*. Si aggiunga che il cittadino, partecipando all'amministrazione dello Stato, o a questa contribuendo in qualche modo e grado, e fra l'altro con la propria opinione e col voto, oltre a sentirsi accreditato nella propria coscienza personale ha pure da tutto ciò stimoli e occasioni a perfezionare la propria capacità e coscienza politica.

b) La dottrina di G. Locke.

Il concetto fondamentale della moderna democrazia fu nettamente dichiarato e posto da Giovanni Locke (sec. XVII). Lo Stato, secondo il Locke, ha origine e base dal *contratto sociale*, ossia da

un patto per cui gli uomini avrebbero delegato al Potere politico la tutela dei loro diritti *naturali*, cioè dei diritti che possedevano per natura, originarî, o inerenti alla persona umana come tale.

Il contratto come fatto storico non sussiste: ma il concetto che esso esprime vale a significare l'essenza permanente dello Stato democratico, che consiste, in ultima analisi, nel consenso e nella libertà dei cittadini. Lo Stato, dovendo tutelare i diritti dei cittadini, e provvedere ai loro bisogni, deve trovarsi d'accordo con essi; ma ciò sarà possibile se il popolo stesso sceglierà sia la forma di governo che più gli conviene, sia i governanti; se avrà il diritto di controllo sulle loro opere, e quello di rimuoverli se contravverranno al loro mandato. Ogni questione politica, o conflitto (e pur quello che sorgesse fra il popolo e il governo) si risolverà con l'appello al popolo.

c) *Eguaglianza e libertà.*

Fondamento della democrazia è pertanto la fede nella coscienza e volontà del popolo. Lo Stato trarrà da questa fonte sempre nuovi elementi di sviluppo, e la sua stessa forza. In altri termini, l'azione dello Stato deve svolgersi nel rispetto della comune libertà, e sulle basi dell'eguaglianza sociale. Libertà ed eguaglianza costituiscono, a così dire, l'ambiente morale delle funzioni dello Stato democratico.

Che tutto ciò corrisponda alle esigenze ideali della coscienza moderna, è fuori di dubbio; ma la democrazia può, per le alterazioni della coscienza e volontà popolare, degenerare pur essa, e venir meno a quell'ideale superiore a cui dovrebbe informarsi. Suscettibili di deformazione sono specialmente le due idee sopra accennate, di libertà ed eguaglianza; perché, fra l'altro, l'influsso delle passioni può ridurle, contrariamente alla loro essenziale finalità, a strumenti di prepotenza.

L'eguaglianza si potrebbe intendere come livellatrice dei valori individuali; ma così la democrazia, alla

fine, sarebbe nient'altro, come fu pure definita, che il governo della mediocrità. È giusto per contro che le sorti d'uno Stato siano affidate ai cittadini piú meritevoli.

La libertà ha, secondo i suoi piú caldi propugnatori, in se stessa, la virtú medicatrice di tutti i guai: tutto per essa si avvalora e redime: la critica del suo valore sociale è una profanazione della dignità, quasi diremmo mistica, di questa idea. Ma si può annetterle un valore assoluto, all'infuori cioè d'ogni riguardo al modo d'intenderla e di applicarla? Se cosí fosse, dovremmo pareggiare in valore l'uso nobile e quello ignobile di essa, la libertà razionale e l'irrazionale, la libertà che rispetta i diritti di tutti, e quella che diventa esclusivistica ledendo, in ultimo, il suo proprio principio ideale.

Infine la libertà non dev'essere sacrificata al dogma dell'eguaglianza. Essa importa necessariamente il differenziamento, essendo diverse, per natura e per grado, le attitudini che ciascuno possiede e può svolgere. In quanto siamo uomini, e seguiamo impulsi umani comuni, siamo eguali; ma l'esito che si raggiunge con l'esercizio delle proprie attività non può non differire con queste. Al movimento sociale tutti hanno il diritto di portare, come credono e possono, il loro contributo; ma il valore di questo sarà di fatto necessariamente diverso. Una democrazia pertanto, che pretendesse livellare i valori dei singoli sarebbe irrazionale, e infine avrebbe conseguenze sociali rovinose.

Pretendere di sopprimere in nome della democrazia, nell'organismo sociale, il potere che deve esercitarvi l'*élite*, equivarrebbe a pretendere, come si disse, di sopprimere la testa d'un uomo per ristabilire l'eguaglianza delle sue parti.

I cittadini d'ogni classe devono partecipare effettivamente alla vita dello Stato; ma nessuna piú grave jattura potrebbe a questo toccare, dell'imperialismo brutale d'una moltitudine ignorante e viziosa. Giova per contro concepire la democrazia come una forma ideale, che si va svolgendo per la progressiva ascensione degli strati inferiori della società verso i superiori; o, in altre parole, conviene promuovere nel popolo le idealità e le virtú degli uomini piú eletti, a cui sempre spetterà d'essere, nel progresso sociale, simboli e duci.

d) La maggioranza.

Si è riconosciuto nella democrazia un vizio radicale, che consiste nell'essere il governo della maggioranza. E certamente non si può sostenere che il valore ideale della vita politica si riduca a una questione di numero, e che al numero bruto spetti rappresentare, nella sua pienezza ed elevazione, la coscienza nazionale. Ma si potrebbe d'altronde consentire senz'altro il predominio alla minoranza? La causa che questa propugna può veramente essere migliore, e oggettivamente degna di prevalere; ma non è improbabile che, se cosí è, la minoranza di oggi diventi domani maggioranza.

A ogni modo chi piú si eleva nella pubblica considerazione e piú efficacemente può agire sul popolo, deve moderarne gl'impulsi passionali ed egoistici; deve educarne il senso della libertà, e della volontà di potenza, mediante un savio concetto del diritto, del dovere e della responsabilità, che la partecipazione al tutto non elide né scema. Le istituzioni non valgono per sé, ma valgono quanto coloro che le rappresentano;

e per migliorarle conviene quindi rendere anzitutto migliori gli uomini. A che varrebbe per es. l'allargamento del suffragio, se mancasse negli elettori il senso preciso e onesto delle funzioni politiche e dei bisogni nazionali? e se non si badasse agli interessi comuni ma a quelli esclusivistici d'una classe o d'un partito?

e) I partiti politici.

La libertà politica comporta che ciascuno, nei dibattiti generali della vita politica, prenda, come si suol dire, la posizione che piú gli aggrada, conforme alle sue preferenze. Cosí nascono i partiti politici.

Indice sicuro dell'attività ideale d'un popolo, i partiti sono naturalmente inerenti al regime democratico rappresentativo, e infatti per essi si combatte la lotta elettorale. Veramente si è anche detto che i partiti sono un flagello sociale; ma ciò suppone che siano informati soltanto da spirito settario. Se da questo per contro si mantengano scevri, e rappresentino pure tendenze ideali, i partiti costituiscono una delle maggiori forze propulsive del progresso sociale. È vano infatti presumere che questo si compia in perfetta quiete, senza dissensi e contrasti: esso emerge bensí inevitabilmente dai conflitti, destinati infatti a generare nuova luce, e a temperare quel dogmatismo a cui ogni partito propende per il suo carattere passionale. Esigenze diverse possono, per lo stesso loro contrasto, trovare praticamente almeno una conciliazione parziale.

I partiti sono essenzialmente avidi di conquistare il potere; e in questa volontà di dominio è il loro idealismo pratico, la loro stessa vita. Ne deriva il carattere violento, se non anche insidioso e brutale, che

assume talora la lotta di parte, specialmente nei periodi critici e piú agitati della vita politica. È facile infatti che l'ambizione del potere non s'ispiri tanto al trionfo di un'idea o di ún determinato interesse generale, quanto all'egoismo e all'interesse di parte o personale. Cosí il partito degenera in setta.

In generale si deve applicare ai partiti il principio che abbiamo segnalato per le istituzioni: essi non valgono per sé, ma quanto valgono i loro aderenti e principalmente i loro capi.

Vi sono i grandi e i piccoli partiti: quelli combattono per le idee e per gli interessi generali: questi sono, piú che altro, gruppi e coalizioni che snaturano l'ideale politico. Chi milita nei primi conserva l'integrità e l'indipendenza. Nei secondi i gregari sono mancipî di sfruttatori astuti e prepotenti.

§ 59. **L'individualismo.**

a) In generale.

Nello spirito della democrazia l'individualismo, nella sua significazione piú larga, è necessariamente compreso come un suo presupposto. Esprime infatti la tendenza da prima, il diritto poi dell'individuo ad affermare se stesso, la propria autonomia, il proprio valore (58, *c*). Le idealità democratiche della libertà e dell'eguaglianza confermano questo principio. L'uomo, nonostante la sua natura sociale, non vuole rimaner servo della società e dello Stato; vuole pensare e sentire come gli dettano il suo genio e la sua natura, e operare con criterî propri, secondo i propri bisogni. E poiché questi si specificano e differenziano con gli individui, si hanno tante specie conformi d'individua-

lismo: economico, religioso, morale, estetico, filosofico e via dicendo.

L'individualismo si appoggia dunque sulla naturale autonomia dell'uomo. Domina sull'individuo la ragione sociale (37, 38); ma in questa ha una parte, che può essere assai cospicua, la sua stessa ragione che rimane relativamente libera. Egli cede all'impero delle norme sociali; ma quando egli se le assimili diventano modi della sua personalità, e coefficienti della sua indipendenza (54, *c*). In realtà però l'individualismo dell'uomo *morale* non può essere assoluto, ciò costituendo una contradizione in termini (38). L'individuo può ribellarsi a questa o a quella norma, e rifiutarsi di obbedire a un ordine dell'Autorità; ma questo non significa (l'abbiamo già notato) ch'egli, se sente veramente la sua integrale partecipazione al tutto, si ribelli a ogni norma e a ogni autorità. Può ripudiare una determinata maniera di solidarietà sociale o politica, ma per invocarne un'altra, a cui egli ritiene che le sorti umane siano meglio affidate.

b) *L'individualismo assoluto.*

Vi sono però, tra le dottrine individualistiche, alcune affatto contrarie alla solidarietà; sono quelle dell'individualismo assoluto o anarchico. Ogni valore etico che emerga dall'organizzazione sociale, politica, religiosa, viene escluso, secondo questa specie d'individualismo, perché è ritenuto lesivo della libertà ideale dell'uomo. Si sopprimono quindi pur la morale e il diritto: quella perché obbliga l'individuo a determinate norme; questo perché rappresentando e garantendo il potere d'un uomo sopra un altro uomo, rende l'uno dipendente dall'altro. S'impugna infine, in

nome e a difesa della libertà, assolutamente il principio della solidarietà, come se i due termini fossero affatto contradditorî, inconciliabili, e la libertà potesse veramente sussistere nel corpo sociale senza restrizioni o coercizioni di sorta.

c) *La dottrina dello Stirner.*

Tipico è l'individualismo anarchico dello Stirner, o Giov. Gaspare Schmidt, com'era il suo vero nome. Nell'opera *L'Unico e la sua proprietà* (1845) egli pone l'Io come l'unica realtà, ossia come assoluto, e propugna come inattaccabile ogni sua proprietà (comunque usata o acquistata).

L'Io per lo Stirner è il valore assoluto a cui tutto deve soggiacere, perché nulla vale fuori di esso. È anteriore allo stesso pensiero, e di questo dunque è arbitro assoluto: può valersene cioè come gli pare, senza preoccuparsi delle leggi della logica, che per l'Io sarebbero una indegna servitú. In ciò consiste per lo Stirner la libertà di pensiero!

Ogni limite o freno che s'imponesse all'Io ne offenderebbe l'autonomia, che deve sempre rimanere assoluta; e un limite spesso si cela pur nella libertà com'è costituita. Per es. il liberalismo politico è una menzogna, perché rende l'individuo servitore dello Stato.

Si pretende che l'Io si subordini nei suoi atti all'«umano» e all'«impersonale»; ma questi termini sono finzioni, e sono forme, in ultimo, di servilismo, che l'Io, nella sua assolutezza, non può sopportare. Razionalmente, dato l'Io come Unico, non si può ammettere che l'egoismo; e del resto l'altruismo è impossibile, perché nessuno può sentire indipendentemente da se stesso.

Nessuna associazione pertanto si può ammettere fra gli individui, perché associandosi si limiterebbero. Una sola associazione è razionale, quella degli *egoisti*, in quanto serva allo sfruttamento reciproco.

d) *del Proudhon.*

Un rappresentante dell'individualismo assoluto, non però amoralistico come nello Stirner, ma *giuridico*, come fu detto, è il Proudhon. Anche la sua tesi fondamentale è dell'anarchia. L'Io dev'essere libero da ogni coercizione, e tale è anche il diritto in

quanto viene esercitato in nome dello Stato, e per suo mezzo. La società potrà conseguire l'armonia soltanto in un modo: quando, in luogo della violenza, avrà impero assoluto la libertà propria dello spirito. È questa una libertà assoluta che la società, essendo *determinata* (come in generale la natura di cui è una specificazione), non comporta. Dobbiamo quindi lasciare lo spirito assolutamente libero nell'esercizio del suo diritto. Si assolverà per es. o si condannerà da sè; e allora si attuerà la giustizia vera: quella attuale, dello Stato, non è giustizia, ma pura violenza. La pena che il soggetto, nel suo libero spirito, non vuole, non è giusta.

e) *del Nietzsche.*

Un'altra dottrina recente giova ricordare, che si rivelò assai suggestiva per gli spiriti leggieri e vanitosi: è quella dell'*individualismo della forza*, o *estetico*, come pur fu detta, di Federico Nietzsche.

Nella vita degli individui, come nei rapporti della Nazione, vale questa massima, di origine darwinistica: I forti devono prevalere assolutamente sui deboli. La Morale vera è quella della potenza, dell'uomo forte, del superuomo. La tradizione e il costume essendo ostili a questo principio, sono ostili alla vita. Si celebra la morale cristiana e democratica, della rassegnazione e dell' uguaglianza; ma questa Morale deprime della vita il senso e il valore, ed è infine bugiarda. Infatti la tavola tradizionale dei valori etici comporta bensì che siano da ritenersi buoni i deboli; ma questi, valendosi pur del pretesto della loro debolezza, si sovrapposero, con l'aiuto dello Stato, ai forti, e, mentre deploravano l'egoismo, in realtà lo riabilitavano dissimulandolo. La Morale che ne derivò rappresenta il suicidio lento di tutti; nè altro può essere il termine d'una Morale che si fonda sui principî della solidarietà e della fratellanza. Si presume che su questa base l'umanità possa progredire, ma in verità non ne deriva che una vergognosa decadenza, essendo l' uomo ridotto così a niente più che un animale da mandra.

Conviene dunque, per salvare la dignità umana, spezzare la tavola tradizionale dei valori morali, e invertirli ponendo al di là del bene e del male, come oggi sono generalmente intesi, un ideale etico indipendente, improntato alla libera espansione della vita, della forza, della potenza, del valore individuale. Questo *immoralismo*, in perfetto antagonismo sia con la tradizione e

il costume, sia con l'universalità della legge morale, salverà i diritti della specie umana; e si restaurerà sopra una base più solida l'ideale della felicità, spettando questa solamente all'uomo che sa espandere la propria volontà di potenza.

§ 60. I limiti dell'azione dello Stato.

Lo Stato deve riconoscere all'individuo il diritto alla sua libera espansione. Se pretendesse di prescrivere ai cittadini una determinata fede religiosa, politica, filosofica, negherebbe alla personalità ogni valore, e infine contradirebbe alla sua stessa essenza ideale (56, 57). Ma entro quali confini deve quindi contenersi l'azione dello Stato, in rispetto alla libertà degli individui o dei loro gruppi?

Nell'età moderna, a cominciare specialmente dal secolo XVIII, il risveglio liberale temperò il diritto dello Stato, rivendicando, contro ogni specie di oppressione palese o larvata, la libertà degli individui; né occorre dire quanto a ciò abbia concorso la rivoluzione francese. Molto discusso fu dunque necessariamente anche il problema dell'intervento dello Stato; e si disegnarono due correnti. Secondo l'una allo Stato spettano soltanto, come Stato di diritto, la difesa esterna e interna, e l'amministrazione della giustizia, ossia il compito dello Stato sarebbe puramente negativo; secondo l'altra lo Stato dovrebbe intervenire pressoché in ogni specie di attività sociale; dovrebbe non *lasciar fare*, ma *fare*.

Il liberalismo è per il *lasciar fare*. Delle imprese assunte dagli individui e dalle loro associazioni l'esito è meglio assicurato, in generale, che non per l'ingerenza dello Stato. Il vero sentimento dei bisogni a cui occorre provvedere è infatti nella coscienza del popolo

piú che nello Stato: a lui quindi si lasci libera ogni iniziativa. Se il pololo fallisse, ciò gli servirebbe di ammaestramento. L'autonomia comunale e provinciale, con l'impicito decentramento, giova allo svolgimento della vita pubblica ben piú che la lentezza invisa e inceppante della burocrazia governativa.

Con ciò non si vuol dire, per alcuni seguaci del liberalismo politico, che lo Stato debba spiegare puramente un'azione negativa, spettandogli all'incontro di promuovere e agevolare le iniziative personali e associate. Esistono del resto bisogni a cui queste iniziative non possono bastare, e che richiedono perciò l'azione dello Stato; quello per es. della cultura, che lo Stato deve tutelare contro il possibile asservimento settario. Un'altra funzione dello Stato, necessaria a integrare l'opera volontaria dei cittadini e delle loro associazioni, e quella dei Comuni e delle Provincie, riguarda la beneficenza (70, *c*). Lo Stato è l'unità stessa dell'organismo sociale (56, 57); e non può quindi rifiutarsi di attenuare, almeno, con ogni sforzo, le infinite miserie della vita, se non le può eliminare o prevenire. Infine ad alcuni bisogni sociali non si può provvedere senza disporre di larghe risorse economiche e di mezzi che soltanto lo Stato può possedere.

Certo è però che i limiti dell'azione dello Stato non sono determinabili *a priori*, matematicamente, perché sono anch'essi soggetti a quella mobilità a cui è soggetto lo Stato come ordinamento concreto della mutevole vita sociale (57).

Secondo lo Spencer lo Stato, essendo l'organizzazione della forza, è una forma transitoria della convivenza. Necessaria in una società a base militare, diventa inutile in una società industriale, a cui si appropriano infatti le iniziative private. Lo Stato, seguendo l'evoluzione sociale, deve dunque progressivamente at-

tenersi alla norma del *lasciar fare*. Se si sostituisce agli individui e all'opera autonoma delle loro associazioni, non ne avvantaggia ma ne intralcia le energie, le quali nella libertà si disciplineranno da sé. Gli stessi antagonismi degli individui e dei gruppi si risolvono meglio se sono abbandonati a loro stessi, che non per l'intervento coattivo dello Stato. Favorendo infine la libertà esteriore, lo Stato promuoverà pur la libertà interiore o morale, per quel rapporto che esiste fra l'una e l'altra, come in generale tra la vita d'un essere e il suo ambiente.

§ 61. L'arte politica.

a) In generale.

Lo Stato è retto da un Governo, che esercita il potere politico. È rappresentato da uomini i quali, avendo mansioni gravi che danno loro un'altissima responsabilità, debbono possedere tali doti che li rendano capaci e degni dell'onere assunto. Una di queste, fra le piú importanti, è il senso preciso della realtà su cui spiegano la loro azione, o, in altre parole, della materia che devono governare; perché, come notava Aristotele, « la Politica non fa gli uomini, ma li tratta come la natura li presenta; e se la teoria è libera, non è tale la pratica, la quale deve fare i conti con i fatti ».

Certo la materia politica non è tale che si possa trattare sempre con esito sicuro, sulla base di previsioni infallibili. Ma se il rischio o l'esperimento nell'arte politica è ammesso, dovrà però essere prescelto quello che possa in qualche modo affidare. Se non sempre sarà coronato dalla fortuna, sempre però dev'essere ben ponderato.

b) *Il Machiavellismo.*

È dunque inoppugnabile la vecchia massima che al governo della cosa pubblica devono sedere soltanto gli ottimi; e invero solo questi meritano la comune fiducia. Ciò non significa che Politica e Morale coincidano perfettamente. La Politica si svolge infatti in un campo suo proprio, e richiede criterî distinti, che non possono essere costantemente quei medesimi della Morale privata. Si tratterranno per es. gli affari internazionali, esposti alle piú pericolose insidie, con quella stessa ingenua onestà con cui l'uomo privato, morale, tratta gli affari suoi? La salute della patria è legge suprema; e la necessità, si dice ancora, non ha legge. Però la coscienza moderna reagisce ben giustamente contro le interpretazioni tendenziose e disoneste a cui quest'ultima sentenza può dar luogo; e se all'uomo di Stato occorrono abilità, accortezza, e anche astuzia (pur necessaria a evitare o sventare un'insidia), la società moderna però non tollererebbe d'essere sistematicamente ingannata dai suoi governanti. Il rispetto alla pubblica fede è base dei nostri Stati piú civili; e l'arte politica non può violarla senza sollevare gravi reazioni.

Oggi non può sussistere il Machiavellismo politico, mancandogli l'antica base, della cosí detta *ragione di Stato.* Lo Stato oggi è il popolo stesso, con i suoi diritti imprescrittibili; non è un'aristocrazia chiusa, né si riduce alla volontà del Principe, a cui il popolo debba ciecamente servire. Lo Stato moderno si regge infine sulla vigilanza dell'opinione pubblica pronta a tutto, e persino, come si usa dire, allo scandalo, se

l'uomo di governo venga meno a quella pubblica fiducia per cui gli è stato conferito il potere.

Una specie moderna di Machiavellismo può essere così formulata: — L'interesse di uno Stato particolare è lo scopo unico e sovrano, e giustifica l'impiego di qualunque mezzo valga a raggiungerlo, *indipendentemente dalle conseguenze che possano derivare al resto dell'umanità da un atto politico particolare.* — Si viene così a legittimare il più crudo egoismo nazionale e l'immoralità politica; né questa fu l'ultima causa della conflagrazione europea scatenatasi nel 1914.

Un'altra analoga formula di questo Neo-Machiavellismo è la seguente: Uno Stato può aver riguardo all'interesse di un altro Stato solo in quanto l'interesse di questo può identificarsi col suo proprio. È la formula in base alla quale gli stessi trattati conchiusi fra i popoli sono considerati come pezzi di carta, che si stracciano ogni qualvolta torni comodo sbarazzarsene.

c) *La forza.*

L'arte politica richiede, fra l'altro, l'uso della forza, in quanto è necessaria alla piena tutela della legge. Sarebbe però ben fallace l'opinione che la forza basti a se stessa, oppure che basti a mantenere l'ordine. Essa per contro non ha la propria ragione che nel diritto; e se può essere utile o necessaria a preservare la società da alcuni turbamenti, o a reprimerli, non è però atta a *creare* l'ordine, il quale non sussiste veramente se non in quanto emerga dalla stessa volontà popolare, dal comune verace consenso. Un ordine del quale fosse unica salvaguardia la forza, consiste-

rebbe in un equilibrio instabile, che un piccolo urto basterebbe a distruggere. Sarebbe d'altra parte disastroso per uno Stato che l'uso della forza, mentre come reazione a un determinato movimento sociale non può essere che un'eccezione, diventasse la regola! Soltanto lo sviluppo spontaneo della vita collettiva può riuscire insomma veramente benefico.

Un uomo di Stato deve saper discernere i pericoli reali da quelli apparenti; e deve considerare che se il suo criterio di governo non fosse che la diffidenza e la paura, determinerebbe egli stesso turbamenti e reazioni funeste.

È falso che lo Stato, nato per la spada, per questa sussista (56); falso è che debba imporre la sua volontà incondizionatamente, così che gl'individui debbano innanzi ad essa rimanere passivi (Hobbes). Lo Stato non è e non dev'essere una « casa di correzione », il cui unico fine sia quello di proteggere gli individui gli uni contro gli altri, e la società intera contro i nemici stranieri (Schopenhauer). Il compito dello Stato civile è ben altro (58); e se deve dominare sui singoli, questi alla loro volta hanno sulle azioni del governo un innegabile diritto di controllo. Nessuno del resto oggi può ammettere, come si ammetteva una volta, che i governanti siano angeli; e anche il custode, si pensa, dev'essere custodito.

§ 62. **Stato e Chiesa.**

La funzione religiosa è estranea alla Politica, appartenendo non allo Stato ma alla Chiesa. La vita civile sta a sé, e non può sottostare a ragioni o finalità confessionali. Per es. le differenze di religione oggi non importano, né possono importare, differenze civili

e politiche; né lo Stato moderno comprende fra i delitti quelli di religione. La solidarietà sociale è un principio indipendente; e in nessun modo la diversità di religione deve corrompere l'armonia sociale necessaria al bene comune.

La storia dei rapporti fra i diritti dello Stato e quelli della Chiesa comprende momenti diversi. Dominò lungamente la teocrazia. Succedette il sistema *giurisdizionale*, per cui lo Stato si attribuì il diritto d'intervenire nelle disposizioni relative alla gerarchia religiosa e all'amministrazione della proprietà ecclesiastica. Notevoli sono anche i famosi *concordati*, per cui Stato e Chiesa figuravano come due poteri eguali, l'uno di fronte all'altro. Oggi nella nostra Nazione impera la massima del Cavour « libera Chiesa in libero Stato ». Però il principio della separazione non può valere assolutamente. Sorgono da ciò problemi varî e aspri. In generale è ammesso il principio che lo Stato non si può disinteressare della religione sia per la sua grande importanza nella direzione della vita collettiva, sia perché lo Stato deve, anche per la propria tutela, e per la tutela del comune diritto, combattere il fanatismo. Lo Stato, organo del diritto (56) e della cultura (60), non può e non deve soggiacere ad alcuna specie di prepotenza.

§ 63. Il sentimento nazionale.

a) In generale.

Un medesimo Stato può comprendere più Nazioni; e una Nazione può essere divisa in più Stati. È però ineluttabile in ogni Nazione la tendenza a darsi una propria costituzione politica, indipendente, e di retti-

ficare eventualmente i suoi confini politici. Come già notava il Mill, è condizione delle libere istituzioni che i legami di governo coincidano con quelli della nazionalità. Il risveglio del sentimento nazionale, come coscienza che un popolo possiede del suo diritto e della sua libertà, ha eccitato oggi, e accresciuto quasi dovunque, le energie della riscossa contro ogni maniera di asservimento allo straniero.

b) *La Nazione.*

Gli elementi da cui risulta il sentimento nazionale, e sui quali quindi si fonda la stessa Nazione, sono il territorio, la razza, la lingua, la cultura, la religione, il costume, le tradizioni, la storia, le aspirazioni collettive. Ciascuno di questi elementi ha per sé, e in relazione alle varie Nazioni, una particolare importanza, non identica. Anticamente la religione era un criterio differenziale, ma ora essa non ha piú questa efficacia, perché alla religione oggi è riconosciuto un valore non puramente nazionale ma universale. La lingua è un elemento differenziale, ma in una stessa Nazione, come per es. nella Svizzera, si possono parlare piú lingue. Dove essa è una, diventa un elemento importantissimo, essendo il simbolo cospicuo e glorioso di molti altri valori, e in generale della cultura e delle tradizioni nazionali.

Un'importanza universale spetta al territorio, quale comune riparo, e sostrato materiale di determinati elementi spirituali. Essa è la patria, la terra dei padri, « madre benigna e pia » che a sé richiama i propri figli stringendoli in un patto comune come vuole il loro destino. La patria diventa quindi nell'animo di ciascuno un vincolo sacro, una religione, « un pensiero

d'amore » (G. Mazzini); ed è principio inesausto di valore civile e militare, suggerendo, con il santo orgoglio nazionale, azioni generose ed eroiche.

c) *Perennità del sentimento nazionale.*

Ogni Nazione ha i suoi propri valori, ed è naturale che se ne dimostri gelosa. In essa l'individuo ama questi valori come suoi, perché sente che gli appartengono. Il confronto con i valori stranieri non vale che a confermarne e accrescerne il sentimento.

Si può rispettare lo straniero, ma non si estende a lui, se non per eccezione, quella simpatia che stringe ciascuno ai suoi connazionali, specialmente quando si dibattono questioni concernenti gli interessi del proprio paese.

Noi possiamo romanticamente ideare la perfetta unità internazionale, come possiamo imaginare l'unità etica assoluta della società di cui siamo prossima parte; ma questo sogno sarà sempre contrastato dalle divergenze che dividono le Nazioni, e che a ogni tratto si rincalzano e rinnovano. Non è conforme alla natura dell'uomo, e delle cose, che l'amore indifferenziato dell'umanità subentri alle gelosie di patria. D'altra parte però non si deve escludere che quando la cultura, i cui elementi supremi sono universali, acquisti un significato e una funzione piú ampia e piú austera, possa favorire maggiormente il principio della solidarietà civile delle Nazioni, almeno cosí da attenuare e rendere piú rari i conflitti.

Con tutto ciò il sentimento nazionale non può né deve decadere. La patria è un organismo etico i cui elementi vitali sono e devono rimanere indefettibili. Essa è l'anima che pulsa in ogni passione collettiva

quando sorga in difesa dell'utilità nazionale. L'esclusivismo egoistico è riprovevole nelle Nazioni non meno che negl'individui; ma è chimerico e sterile un ideale di puro amore umano, universale; e infine è di supremo interesse che le energie dell'amore e dell'azione siano convenientemente economizzate nella soddisfazione dei bisogni patrii, senza dispersioni infeconde. Infine tanto vale l'umanità nel suo insieme quanto è vigoroso e illuminato, senza essere ingeneroso, in ogni paese il patriottismo.

d) ***La volontà di potenza e la guerra.***

Nel sentimento nazionale si manifesta, con la gelosia dei valori indigeni, la volontà di potenza (58, *e*), che fu anche esaltata come principio supremo di floridezza negli individui e nei popoli (59, *e*). Sorge però subito il quesito se questa volontà possa sussistere come valore positivo, senza una disciplina che le derivi dal sentimento morale. Indubbiamente essa è da tenersi in ben diversa considerazione secondo che è suggerita dalla simpatia, o dall'antipatia, e mira quindi a conservare o a distruggere, ed è dominata e diretta dallo spirito del bene o da quello del male. Se pur conviene, per riedificare, distruggere (39, *b*), e quindi anzitutto lottare, è però molto diverso il valore della lotta, potendo questa essere generosa o vile, umana o brutale.

Un prodotto della volontà di potenza nei popoli, e piú ancora nei loro Capi, è la guerra, che quantunque sia ai nostri tempi disciplinata da norme internazionali — che la slealtà dei belligeranti può impunemente violare — è oggi piú che mai, per i mezzi di

distruzione che la scienza nuova ha suggeriti e l'arte umana ha creati, una orribile distruzione di vite e di valori umani. Tuttavia la guerra fu esaltata misticamente come un istituto della divina Provvidenza (G. De Maistre), e piú recentemente s'è detto che oltre ad essere la grande creatrice delle Nazioni, e la funzione piú importante dello Stato, la guerra è un farmaco destinato a risanare di tanto in tanto le Nazioni dalle lusinghe imbelli della vita tranquilla, e l'unico correttivo dell'individualismo egoistico propiziato dalla pace. Non questa è morale, ma la guerra: la pace è dei deboli, la guerra dei forti: la pace è decadimento, la guerra è risurrezione, ed è l'esame rigoroso nel quale i popoli danno saggio del profitto ottenuto nel periodo pacifico. Alla guerra, s'è soggiunto, può essere ostile soltanto una cultura materialistica, non una cultura idealistica (Treitscke).

Tutto ciò meriterebbe un largo commento, che sgorga però facile dal senso umano di ciascuno. Ci limiteremo a notare che la cultura, la quale ha intrinseche finalità spirituali e idealistiche (72, *e*), diffondendo il suo vero spirito (non deformato da brutale volontà d'imperio), tende ad assopire il tumulto delle passioni minacciose e violente sia nelle relazioni degli individui sia in quelle dei popoli, e a convertire le lotte micidiali in gare generose e feconde. Forse essa, nel suo valore morale, non riuscirà mai a eliminare del tutto i crudi istinti di dominio a cui la guerra appare l'unica via.... salutare di espansione, ma contro questa infatuazione giova pur sempre propugnare l'ideale della pace operosa, non certo feconda soltanto di egoismo (70), ma restauratrice, se si voglia, di tutti i valori umani.

Gli orrori della guerra hanno tenuto vivo dal secolo XV in poi l'ideale della pace perpetua; e si è sostenuto che per attuarla le Nazioni dovrebbero stringersi fra loro in una salda confederazione. Senonché questa confederazione, difficile a stabilirsi e ancora più a essere mantenuta, incontra un primo ostacolo nel sentimento

d'autonomia e nella volontà di potenza delle singole Nazioni. Inoltre non previene assolutamente la lotta. Ogni questione che insorgesse fra i popoli dovrebbe essere risolta da un *arbitrato* internazionale; ma questo istituto ha scarsa efficacia, mancando una superiore autorità munita di potere coattivo. Può infine sempre accadere che uno Stato il quale si ritenga superiore o privilegiato dal destino, aspiri a soverchiare gli Stati minori, se non a estendere la propria egemonia sul mondo intero: e questa pretesa, sia celata o palese, costituisce indubbiamente per tutti gli Stati una grave continua minaccia.

A tale proposito non è inutile osservare che l'imperialismo assoluto a cui uno Stato aspirasse non può valere, nel concerto delle Nazioni, piú che l'individualismo assoluto nel seno della società (59, *b*). Infine la sovranità assoluta che uno Stato si arrogasse come proprio diritto sugli altri Stati, contradirebbe alla stessa concezione dello Stato, che postula essenzialmente l'indipendenza (56).

L'essenza dello Stato non è nella pura coazione, anche se da questa ha avuto origine, ma è spirituale. La sua funzione è molteplice, e s'è andata progressivamente differenziando. Lo Stato è sovrano, e tutela di questa sovranità è il diritto internazionale. Spettano allo Stato le funzioni legislativa, amministrativa e giudiziaria. — La sua costituzione emerge dalla natura stessa delle cose (che non si risolve nel fattore economico): la forma presuppone la materia, per sé complessa e mutevole. — La democrazia sorge col riconoscimento del valore del cittadino: il Locke ne stabilí le basi: le idee che le sono essenziali, facilmente deformabili, sono l'eguaglianza e la libertà; il suo valore non è nella maggioranza per sé presa; la sua anima è nella lotta disciplinata e onesta dei partiti politici. — L'individualismo ha una base naturale ed etica; ma non può essere assoluto ed egoistico (Stirner, Proudhon, Nietzsche). — Lo Stato, pur restringendo il proprio intervento, non ha però una

funzione prettamente negativa. — L'arte politica ha una base realistica. Il Machiavellismo non si adatta ai nostri tempi. La forza presuppone il diritto, e non crea essa l'ordine sociale. — Lo Stato e la Chiesa hanno funzioni indipendenti; ma lo Stato ha un compito piú generale. — Il sentimento nazionale è naturale ai popoli, ed è provvido al loro svolgimento. che può essere pacifico.

ESERCIZI

123. Si svolga la seguente definizione dello Stato: *È la società stessa in funzione di potere coercitivo in nome della giustizia per cui vive.* (Si avrà con ciò motivo per discutere quel concetto dello Stato secondo il quale esso domina assolutamente l'individuo, che sarebbe, secondo il concetto dello Hegel, lo strumento della occulta ragione o della volontà divina in cui lo Stato stesso consisterebbe).

124. L'idealismo non ha, nella pratica, confini precisi, e può quindi eccedere anche nelle questioni sociali e politiche. — Si offra di ciò qualche esempio, e si dimostri come convenga sempre che l'ideale si concili con il reale, di cui è, in ultima analisi, una funzione, ma che può trascendere divenendo ingenuità od utopia. — Un problema, fra gli altri, che si offre in proposito alla discussione è quello del dovere che spetta allo Stato di proteggere i propri membri; ma come? e fino a qual punto?

125. « Le facoltà naturali del grande uomo di Stato — scrive lo Hoeffding — corrispondono a quelle proprie d'un grande riformatore religioso. Il segreto di quest'ultimo infatti non sta nel produrre idee del tutto nuove, ma nel saper « condensare » in maniera originale gli elementi spirituali e le forze che già esistono. È grande uomo di Stato soltanto colui che con lo sguardo geniale e simpatico scopre nel popolo nuovi germi di vita, e gli fornisce direttamente o indirettamente il soccorso e l'appoggio di cui abbisogna. Se non è accecato dall'egoismo e dall'ambizione, egli sa di non poter far altro che prestare le proprie cure a ciò che ha germinate senza di lui. A lui spetta trovare la forma e il mezzo che piú appaiono capaci di fornire questo soccorso ». — (Il Ruskin

così scrisse: « I veri re, se pure non governano affatto e detestano il governare, governano quietamente »).

126. Si dimostri, con osservazioni pratiche, come si possano conciliare utilmente libertà e solidarietà. (Gioverà riguardare la legge sociale della *divisione del lavoro*).

127. Molte volte accade che si cerchi un genere di libertà per sopprimerne un altro, così che la stessa libertà diventa pretesto alla prepotenza (Esempi).

128. Come la vera forza dello Stato risulti dall'educazione politica dei cittadini, e con quali mezzi questa debba essere curata e promossa.

129. Esame critico delle dottrine (esposte per sommi capi nel testo) dello Stirner, del Proudhon, e del Nietzsche. (Ciò può dare occasione a discutere il seguente pensiero del Tocqueville: « Ogni passo che le Nazioni moderne fanno verso l'eguaglianza, le avvicina al despotismo. È più facile che il governo assoluto si stabilisca in un popolo dove le condizioni sono eguali che non in un altro »).

130. Se contro il vizio sia giusto e opportuno richiedere l'intervento dello Stato, o se a combatterlo bastino, come opinava il Mill, la sanzione dell'opinione pubblica e l'educazione, almeno fino a che il vizio d'un individuo non nuoccia che a lui stesso, senza offendere dunque il diritto altrui.

131. Si commenti la massima politica, che « la forza si costringe con la forza ».

132. « In fondo alle varie ruote del meccanismo dello Stato (costituzione, codici, tribunali ecc.) appare sempre la molla finale, lo strumento efficace, voglio dire il gendarme armato contro il selvaggio, il brigante e il folle che ciascuno di noi nasconde nella caverna della propria anima, assopiti o incatenati, ma sempre vivi; ma qualche cosa del selvaggio ha pure il gendarme » (I. Taine). — « I Governi visibili sono i giocattoli di qualche Nazione, le malattie di altri, i freni di alcuni, e i fardelli di molti » (I. Ruskin).

133. Si commenti il famoso detto del Goethe: « La storia del mondo è il tribunale del mondo ».

134. Si commentino questi principî espressi dallo scrittore tedesco Rümelin, nel 1875. — « Lo Stato basta a se stesso ». — « Suo sacro dovere è il riguardo a se stesso; la conservazione e lo sviluppo del suo proprio potere e benessere, insomma il suo egoismo, se così si vuole chiamarlo, è il supremo principio della Politica ».

— « Il sacrificio di sé è il principio che vale per l'individuo; l'affermazione di sé, per lo Stato ». — « La conservazione dello Stato giustifica ogni sacrificio, ed è superiore a ogni regola morale ».

— Intorno allo Stato nei suoi rapporti con la Società si contendono il campo due teorie (che potranno fornire materia alla discussione). Secondo l'una l'organizzazione politica abbraccia tutto, e le altre associazioni non hanno *per sé* alcuna autorità, vivendo e movendosi nello Stato dal quale trarrebbero la propria essenza e il potere. Secondo l'altra lo Stato è solo una delle varie associazioni sia pure importantissima; il suo potere e la sua autorità possono subire limitazioni; e nel caso di conflitto tra lo Stato e altre associazioni, il diritto non è necessariamente nello Stato. —

135. Valendosi delle proprie cognizioni storiche l'alunno dimostri quale parte abbia avuto, nella formazione dell'unità politica, il principio di nazionalità.

136. In *Guglielmo Tell* dello Schiller, quando Guglielmo domanda: *dov' è l'antica Svizzera?*, gli altri rispondono: *Tu la porti con te.* — Che vuol dire che la patria è nella nostra anima?

137. Si confronti l'egoismo nazionalistico con l'egoismo individualistico; e si dimostri come il patriottismo assuma, per varie ragioni, negli individui e nelle Nazioni, un ben diverso valore morale.

138. Quale disastro, si disse, subirebbe la moralità se, cessate le guerre, cessasse fra gli uomini lo spettacolo dell'eroismo!

CAPITOLO IX

La Giustizia.

SOMMARIO. — § 64. La Giustizia in generale. — § 65. Il diritto. — § 66. Morale e diritto. — § 67. Il diritto punitivo. — § 68. Il progresso giuridico.

§ 64. La Giustizia in generale.

Se lo Stato è la costituzione giuridica della società (56, 57), comprende in sé, come propria base, la Giustizia, ch'è di fatto la suprema garanzia dell'ordine sociale. Stato, Società, Giustizia si connettono dunque strettamente. La connessione è anche storica, perché con l'evolvere della società e dello Stato si evolve necessariamente anche il concetto del giusto, e ne mutano i criterî e le applicazioni (39). Neppure negli individui d'una determinata civiltà ed epoca la Giustizia si pone come identica in ogni suo aspetto; e gli stessi partiti se ne disputano il segreto, avendo una concezione diversa di essa, per es., l'individualismo, il socialismo, il liberalismo.

La Giustizia può genericamente distinguersi in *legale* e *ideale* o *potenziale*. Quella consiste in un determinato sistema legislativo: questa vive nella coscienza dei cittadini premendo sull'altra, in cui tende a convertirsi, essendone infatti la base psicologica e morale. Una legge prima di essere emanata è voluta, o

comunque è rappresentata da particolari aspirazioni, valendo infine pure per essa il principio già commentato del rapporto esistente tra la materia e la forma (57).

In questo secondo significato la Giustizia acquista un valore essenzialmente morale. È quel significato per cui si può essere *ingiusti* anche senza offendere alcuna legge dello Stato.

Questa Giustizia ideale equivarrebbe in un certo senso a ciò che secondo l'interpretazione empirica si contiene nel concetto il *diritto naturale.* L'interpretazione metafisica e tradizionale di questo diritto comporta che esso sia inerente alla natura umana, considerata come identica in tutti gli uomini, universale e immutabile. Esso trascende quindi, come questa natura così concepita, la realtà empirica, che ci offre la varietà concreta sia delle nature individuali, sia dei diritti. Lasciando da parte ogni discussione circa il valore di questa concezione metafisica, è fuori di dubbio che il senso di questo diritto, qualunque ne sia il valore ideologico che l'uomo gli attribuisce e afferma comune a tutti anche se non sia riconosciuto, ha avuto una grande importanza storica-politica, specialmente nel secolo XVIII, avendo contribuito alla solenne proclamazione dei diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino, e alla fervida lotta contro ogni genere di servitú umana.

L'interpretazione empirica assume appunto questo *senso* del diritto naturale come uno stato di coscienza che stimola l'uomo all'affermazione di sé (69, *b*), od anche come quell'insieme di aspirazioni e d'interiori esigenze che premono sul Potere ottenendo importanti innovazioni giuridiche. Il diritto naturale diventa così il sostrato psicologico dell'evoluzione politica dei popoli.

La Giustizia nella sua funzione civile, è in perfetta antitesi con la prepotenza.

La prepotenza è l'espressione del talento egoistico in opposizione colla ragione antiegoistica; onde si verifica in grado diverso secondo il grado di egoismo, e in ragione inversa della civiltà. La prepotenza dell'adulto col fanciullo, dell'uomo con la donna, del robusto col debole, del ricco col povero, è sempre maggiore fra le persone rozze, e minore fra le persone colte. Nelle persone rozze infatti le idealità sociali non sono ancora una coscienza ben forte e distinta, ond'esse frenano gli impulsi della prepotenza piuttosto per la sanzione sociale vendicatrice a cui si esporrebbero. Affermandosi però mano mano nell'individuo le idealità sociali, anche la prepotenza scema e va cedendo il campo al sentimento della giustizia. Egli ha coscienza dell'autonomia propria, ma anche di quella degli altri. La giustizia infatti è nell'equilibrio delle autonomie di tutti, che la legge rivendica contro ogni atto di prepotenza, aprendo a ciascuno la via alla libera esplicazione di sé (Ardigò).

Nell'Etica classica hanno una speciale importanza le due dottrine della giustizia, di Platone e di Aristotele.

Platone collocò la giustizia tra le quattro virtú dette poi cardinali, come già abbiamo notato. La sapienza è la virtú della ragione, che domina le passioni, o piú precisamente la parte irrazionale dell'anima, e dirige la condotta dell'uomo virtuoso. La fortezza dà la resistenza contro gli ostacoli che provengono dalle cose e da noi stessi. La temperanza modera gl'istinti. La Giustizia sintetizza in sé queste tre virtú, perché crea l'armonia delle tre parti dell'anima cui esse si riferiscono, ragione, sentimento e appetito. La Giustizia per Platone è quindi la virtú suprema. L'uomo giusto, disse Platone, è buono, ed è buono con tutti; è incapace di nuocere. La Giustizia dunque è una virtú interiore. Ma la Giustizia esiste anche nella società, come equilibrio delle tre classi sociali, dei magistrati, dei guerrieri e dei mercenari o lavoratori. L'ordine sociale si conserva per l'equa ripartizione delle tre funzioni che queste classi rappresentano, in quanto ciascuno non attenda che al suo proprio ufficio, senza pretendere di esercitarne uno diverso. —

Aristotele ebbe della giustizia un concetto piú ampio che il suo Maestro. Anche per lui la Giustizia è una virtú, anzi la totalità delle virtú, e consiste nell'obbedire alle leggi, le quali in-

fatti comandano il bene comune, e quindi esigono la saggezza, la fortezza, la temperanza. Ma la Giustizia è pure una virtú speciale, che consiste nel rendere agli altri ciò che loro è dovuto, da un lato secondo il *merito*, e dall'altro secondo il *convenuto*. Ne nascono due specie di Giustizia: *distributiva* e *regolativa* o *correttiva* (si corregge l'egoismo che potrebbe alterare i contratti e nuocere alla fede su cui si fondano). Nella Giustizia distributiva si applica il principio dell'*eguaglianza*, in quanto a meriti eguali spetta una eguale ricompensa; il quale principio, nella disparità del merito, diventa *proporzione*. Nella Giustizia regolativa è applicato il principio medesimo in quanto i patti devono essere mantenuti sempre, indipendentemente dalle differenze del merito. Infine v'è un'altra specie di Giustizia, quella *penale*, in cui l'eguaglianza riguarda l'applicazione delle leggi. Col principio medesimo si potrebbe giustificare la legge del taglione « Occhio per occhio, dente per dente »; ma lo stesso Aristotele dimostrava com'essa sia intrinsecamente contraria a ragione, e praticamente insostenibile.

§ 65. Il diritto.

Il diritto è un potere razionale che si può riguardare sotto due rispetti, oggettivo e soggettivo. Nel primo rispetto è una *norma agendi*, cioè una disposizione di legge che regola l'operare umano nei suoi rapporti esterni: per es. il diritto di proprietà oggettivamente consiste in norme giuridiche che regolano la proprietà stessa: nel secondo rispetto il diritto è una *facultas agendi*, cioè la facoltà o pretensione degl'individui, o degli enti collettivi (compreso lo Stato (56), riconosciuta dal Potere, di fare, o di pretendere che altri faccia, una data cosa; per es. il diritto di proprietà in questo rispetto consiste nelle pretensioni legittime che la legge conferisce al proprietario a tutela della sua proprietà. Nell'uno e nell'altro caso le leggi costituiscono altrettanti diritti positivi.

Il diritto appartiene allo Stato, ed è diritto *pubblico*; all'individuo, ed è diritto *privato*. Le leggi

che regolano i rapporti civili dei cittadini costituiscono il diritto *civile*; quelle che comminano pene ai trasgressori delle leggi dello Stato, costituiscono il diritto *penale*. Le prescrizioni del diritto civile riguardano interessi che ai cittadini stessi conviene osservare per primi, e di far osservare degli altri verso di loro, essendo quindi lasciato a loro stessi di ricorrere, se vogliono, all'intervento dello Stato, rappresentato dai tribunali civili, se si ritengano lesi nei loro diritti. Contro il delitto lo Stato agisce direttamente. Poiché la solidarietà dei consociati nel mantenimento dell'ordine giuridico non è mai perfetta, e la volontà dei singoli non è sufficiente a conservarlo, è ben giusto che lo Stato adotti a questo fine l'uso di mezzi coattivi.

Il diritto si lega strettamente al dovere. L'esistenza in me d'un diritto implica necessariamente negli altri il dovere di rispettarlo, e reciprocamente. Il dovere che hanno i genitori di educare la prole, è pure un loro diritto, com' è un diritto per i figli essere educati.

Non sempre però il diritto, come facoltà, è anche nel soggetto uno stretto dovere. Si ha il diritto di disporre del proprio avere anche con gravi rinuncie: ma è poi questo assolutamente anche un dovere? Il diritto nostro di pretendere in una data cosa la prestazione altrui, è un dovere in noi, o implica negli altri il dovere di dare? Il diritto di educare i figli è anche il dovere di educare in un modo o nell'altro, o non implica nei modi prescelti una certa libertà?

Certo è però che la corrispondenza dei diritti e dei doveri tende, con l'evoluzione sociale, a diventare sempre maggiore, come vedremo trattando più specialmente del rapporto tra Morale e Diritto.

Il diritto suppone nel soggetto una conforme capacità giuridica; e poiché le capacità mutano negli individui per ogni specie di attività (fisica, economica, intellettuale, morale), mutano analogamente i loro diritti. L'età, il sesso, la cultura sono principî essenziali e inevitabili di differenziamento giuridico. L'uomo astratto si può concepire come identico; l'uomo reale ha attitudini varie. Il principio dell'eguaglianza umana ideale non può eliminare la varietà naturale delle capacità giuridiche (58, *c*), e il conseguente differenziamento delle attribuzioni giuridiche.

Tuttavia le capacità degli individui non sono fisse, e quindi è pure mutevole il diritto ne' singoli. Muta poi il diritto anche con l'evoluzione sociale e politica, per cui si rende necessaria, in un dato momento, la riforma delle leggi vigenti, o l'istituzione di leggi nuove. Il diritto è una funzione della realtà, e sarebbe assurdo che, costituitosi in un dato sistema di leggi e d'istituzioni, diventasse un ostacolo anziché un impulso o un mezzo al progresso della vita sociale.

Nelle sue applicazioni la Giustizia positiva segue una rigidezza meccanica che non coincide con le esigenze della Giustizia ideale; ma da questa rigidezza non si può praticamente prescindere. La legge, una volta fissata in termini precisi, deve applicarsi uniformemente: non si può lasciare ai magistrati d'interpretarla o applicarla a loro proprio arbitrio. Il principio che una legge rivendica dev'essere sempre mantenuto intatto, e ciò ne richiede l'applicazione rigorosa. Per es. un contratto può essere stato stipulato in condizioni che poi, all'atto dell'esecuzione, possono essersi, per uno dei contraenti, profondamente mutate: ma non per questo esso perde il suo valore legale,

che deve essere mantenuto per salvare il principio dell'obbligazione giuridica da ogni possibile abuso.

Qualche temperamento al vigore delle leggi è tuttavia ammesso pur nella nostra legislazione, per es. con la *legge del perdono*. Sussiste poi, accanto alla legalità, la *equità*. Troviamo questo principio nel mirabile capitolo V dell'*Etica* di Aristotele. Vi è paragonato al regolo lesbio il quale, essendo di piombo, si poteva flettere a seconda delle sinuosità della pietra che volevasi misurare. L'equità (ἐπιείκεια) è un correttivo, una rettificazione (ἐπανόρθωμα) del diritto; è un criterio per cui la norma giuridica, anziché nella sua inflessibilità astratta, si applica tenendo conto del particolare; anzi l'equità per questo suo intrinseco ufficio fu definita come « la giustizia del dato caso ». Il giudice non si attiene alla lettera della legge, ma ne adatta lo spirito a' rapporti singoli, risalendo a principî superiori di umanità. In ciò consiste praticamente l'equità, ch'è dunque un principio per il quale la Giustizia, piú che come legge giuridica, si estrinseca come legge morale. Le idealità morali vigenti nella coscienza comune, fonte eterna del diritto e delle sue trasformazioni, trovano eco, per l'applicazione del principio dell'equità, nella coscienza illuminata del giudice.

§ 66. **Morale e diritto.**

Il diritto e la morale hanno, nella conservazione della società e nella tutela dell'ordine, ossia dei varî valori etici, una finalità comune: si differenziano però per alcuni caratteri importanti. Non conviene confondere Morale e Diritto, anzitutto perché se la Morale diventasse diritto perderebbe affatto, assumendo carattere costrittivo, la sua figura specifica di fatto spirituale autonomo (29); secondariamente perché se il diritto si assorbisse nella Morale, cioè si fondasse esclusivamente sulla coscienza e volontà degli individui, non solo cesserebbe anch'esso come vero e proprio diritto, ma diverrebbe aleatorio. Sarebbe infatti

questa la conseguenza pratica di quell'ottimismo, per cui si confidasse assolutamente nella spontaneità morale degli individui, e nell'efficacia pratica dell'ideale dell'armonia degli spiriti (59, *d*; 68), quando pure quest'ideale fosse divenuto comune.

Conviene però fin d'ora rilevare che i caratteri differenziali, di cui diremo ben presto più precisamente, non creano tra Morale e Diritto una contradizione vera e propria. Perchè contradizione vi fosse, sarebbe necessario che il diritto *prescrivesse* ciò che la Morale *vieta*; ora se il diritto consente per es. al creditore di escutere il suo debitore anche in miseria, e *permette* la dissipazione delle sostanze e la dissoluzione della condotta (benchè, a dir vero, questo *lecito giuridico* sia, nelle legislazioni progredite, ristretto da leggi limitative), non per questo esso *obbliga*; il creditore può astenersi dall'esercitare il suo diritto, e se ne asterrà di fatto s'egli cederà all'impero delle idealità morali. Queste supererebbero effettivamente, come superano ideologicamente, il diritto; ma questa superiorità, o prevalenza, non è contradizione.

Con la contradizione è da escludersi anche l'assoluta separazione, sussistendo pure tra Morale e Diritto affinità notevole. Il diritto si riferisce all'azione; ma prescinde esso affatto dall'intenzione che l'ha determinata? Ciò si escluderà facilmente, se si considera che nel giudizio penale si applica il principio della responsabilità, e s'indaga l'intenzione, per poter distinguere il dolo dalla semplice colpa, e si vuol scoprire per es. se un omicidio sia stato preterintenzionale, o premeditato. E come nei delitti così l'elemento intenzionale si ricerca anche nelle azioni lecite, nei così detti *negozi giuridici*; e sono infatti differenti le

conseguenze che loro si attribuiscono secondo che sono stati compiuti in buona o in mala fede, per libero volere, o per influenza d'inganno, di violenza, o d'errore. In questi casi adunque l'azione è considerata non nella sua pura esteriorità, ma pur nel suo momento interiore, psicologico.

Un'altra affinità è rappresentata dal parallelismo che si osserva fra le due evoluzioni morale e giuridica. Che con l'evolvere della coscienza morale progredisca anche il diritto, è dimostrato da varie prove di fatto. Basti riguardare per es. la storia del diritto di patria potestà, l'attribuzione dei salari, i provvedimenti relativi all'inabilità al lavoro dovuta a infortuni o vecchiezza, le provvidenze relative agli emigranti, al lavoro dei minorenni, all'obbligatorietà dell'istruzione. Alla sua volta una legge una volta istituita crea, con la responsabilità giuridica, una conforme responsabilità morale; e basti accennare per es. alle leggi relative all'ozio, al vagabondaggio, all'ubbriachezza, alla libertà religiosa.

Sussistono tuttavia tra Morale e Diritto i caratteri differenziali seguenti:

1.° Il diritto riguarda prevalentemente gli atti esteriori, avendo per scopo di coordinare e limitare le manifestazioni estrinseche della libertà. La Morale si dirige direttamente allo spirito, cioè ai motivi e ai sentimenti. Si può pertanto agire conformemente all'ordine legale, e contrariamente a quello morale. — La stessa sanzione, esteriore nel campo giuridico, è interiore nel campo morale (55, *c*).

2.° Per questo riguardo esteriore, il diritto riesce assai piú determinato o semplice della Morale che, af-

fidata alla spontaneità dell'ispirazione individuale, si specifica necessariamente nei moti varî della coscienza. L'atto è per sé meno individuale dell'intenzione.

3.° Il diritto si erige sulla coazione esterna: la Morale trae valore dalla spontaneità, o insomma dalla interiore libertà del soggetto.

4.° La sfera del diritto è piú ristretta di quella della Morale. Infatti non tutto ciò che la Morale, o in generale il dovere, suggerisce, è imposto giuridicamente. Il diritto prescrive solo il minimo necessario, per una determinata società, al mantenimento dell'ordine. — Su questo principio si fonda l'antica distinzione dei doveri strettamente obbligatori (giuridici) e delle obbligazioni larghe.

§ 67. Il diritto punitivo.

Nella Giustizia, e in ogni sua applicazione, si estrinsecano esigenze non dello spirito astratto o della ragione pura, ma della stessa nostra natura. Confluiscono insomma in essa bisogni varî, materiali e ideali, che ripetono la loro origine e potenza dalle tendenze fondamentali del nostro essere, ossia dai nostri interessi vitali.

Questo principio, che si estende a tutto l'ordine giuridico, si manifesta in grado eminente nella Giustizia penale. Poiché è tendenza fondamentale dell'uomo di conservare se stesso, i propri averi, il proprio onore, e insomma tutti i beni inerenti alla vita e alla convivenza sociale, egli reagisce naturalmente contro ogni atto lesivo di questo suo fondamentale diritto. Reagisce col risentimento, e a questa fondamentale reazione affettiva corrisponde la sanzione legale stabilita contro ogni atto criminoso.

Si è ricercata però della Giustizia penale, o del diritto punitivo, una giustificazione piú elevata che non fosse questo, dirò cosí, istintivo risentimento: una giustificazione razionale, obbiettiva, assoluta. Le dottrine principali formulate a questo scopo sono due: *formalistica* o *intuitiva*, e *positiva*.

Secondo la dottrina formalistica la Giustizia non deriva da una ragione pratica, ma da una ragione astratta, formale, intuitiva: a questa, che *al male si deve rispondere col male*, come al bene col bene. Lo Hegel svolgeva questo formalismo dialetticamente: Il delitto nega il diritto: la pena nega il delitto: dunque la pena afferma, ossia riafferma, ristabilisce, il diritto, vale a dire quell'ordine giuridico che il delitto avea negato e turbato. Lo schema formale di questo ragionamento è nel principio che la negazione d'una negazione è un'affermazione.

Con questo formalismo concorda la dottrina classica dell'espiazione. Il reo con la pena espia, cioè cancella il delitto. La pena risponde dunque a una necessità logica; e lo stesso colpevole dimostra di riconoscerla quando, come avviene molto spesso, si costituisce alla Giustizia.

L'obbiezione principale mossa contro questa dottrina riguarda naturalmente il suo astrattismo dialettico. Si conforma questo alla realtà psicologica e sociale? e si può trascurare questa realtà, nel giustificare la pena che l'uomo infligge all'uomo? È poi vero che il male del delitto è cancellato dall'altro male, che è la pena? O la somma del male non viene cosí accresciuta? La consegna spontanea del reo è infine una conseguenza dialettica, o non si deve ad altre cause concrete, piú complesse?

La dottrina positiva assegna alla pena una causa concreta, pratica: la *difesa sociale.* Il delitto è per la società un'aggressione, ed essa deve opporsi, e reagire, anche se, essendo già avvenuta, fosse irreparabile. La società reagisce di fatto eliminando il reo dal suo seno, per difendersi contro di lui divenuto temibile. Cosí la pena perde sostanzialmente il suo tradizionale valore etico, e assume un carattere piuttosto biologico e sociologico. Il delinquente, secondo questa teoria, deve essere allontanato dalla società anche se fosse ritenuto irresponsabile; anzi i seguaci piú avanzati della dottrina positiva prescindono affatto dal problema della responsabilità, o la negano del tutto. La pena ha nella difesa una ragione esauriente. A questa poi si provveda anche mediante l'*intimidazione* che dalla pena inflitta al delinquente consegue in coloro che fossero propensi ad atti criminosi. Unico criterio veramente logico nel trattare il delinquente sarebbe dunque la sua temibilità.

La critica che questa dottrina solleva, emerge dall'analisi dell'atto volontario (20-23), e dalla determinazione della responsabilità (55). Qualunque però sia il giudizio ch'essa merita, non si può negarle il grande merito di considerare la delinquenza nelle sue cause antropologiche e sociali, e di aver promosso in questo campo studî importanti, anche allo scopo di prevenire i reati con un sistema di cure e di legislazione sociale adeguata. Prevenire e correggere la degenerazione (27), proteggere in ogni modo la società, rendere infine umano e razionale il sistema penitenziario, sono il compito che la scuola penale positiva, sorta in Italia, ha svolto con dignità ed efficacia innegabili.

È però imprescindibile dalla pena e dalla sua giustificazione, se ci collochiamo da un punto di vista piú largo, lo scopo dell'*emendamento* del reo. A questo devesi se nel diritto punitivo dello Stato la vendetta sociale si nobilita in confronto con la vendetta privata. La società diventa, per questa finalità etica, ciò che la teologia con sublime pensiero dice di Dio, che non vuole la morte del peccatore ma che si converta e viva. La pena viene pertanto ad acquistare il carattere di *rimedio*, che si applica a malincuore, con sentimento di compassione, e soltanto perché non si può farne a meno.

La Giustizia penale partecipando all'evoluzione del costume e della stessa Morale, assunse, nella sua storia, varie forme. Sono forme primitive la pena del *taglione* e la *vendetta di sangue*. La pena del taglione, benché si fondi sopra il principio della proporzionalità (64), non è, in ultima analisi, che una reazione affettiva la cui razionalità è soltanto apparente. Era propria delle civiltà piú antiche, come attestano, fra l'altro, l'antico Testamento e il Corano. La vendetta di sangue consiste nell'estendere la vendetta a tutta la famiglia del reo, e alla sua tribú. Si crede che a placare, poniamo, lo spirito dell'ucciso, occorra vendicarne il sangue, compensarne la perdita. Questa forma di reazione penale si spiega considerando che la personalità giuridica era rappresentata in origine non dall'individuo, ma dal gruppo (famiglia, tribú, clan ecc.), e che la responsabilità era collettiva, cioè la colpa si estendeva al di là dell'esecutore immediato.

Un passo innanzi nella storia del diritto punitivo si compieva con il *componimento* e l'*arbitraggio*, che mentre da prima non era obbligatorio, poi diventò permanente. Era esercitato da un capo, o da un'aristocrazia, o dall'assemblea del popolo. Il risarcimento veniva imposto con la forza.

Cosi la Giustizia assumeva un carattere sociale; ma mentre da prima rimaneva ristretta alla nazione, poi si universalizzò, come avvenne presso i Greci per opera specialmente dei filosofi, quali Socrate, Platone, Aristotele, gli Stoici.

Il problema della Giustizia penale rimane tuttavia sempre vivo, e tuttora se ne discutono le basi, mentre si comprende la necessità d'importare nel sistema punitivo nuove razionali riforme.

In generale è andata estendendosi la convinzione che la pena deve essere subordinata a ragioni umane, logiche e sociali. Anche il colpevole è uomo, e richiede quindi in ogni caso un trattamento umano. Le pene selvaggie, oltre a non essere socialmente necessarie, stimolano gli istinti feroci; onde infine la mitigazione del sistema penale, mentre risultava dall'addolcirsi degli animi, ne era anche un fattore. Si comprende oggi piú che mai che il delitto non si spiega col libero arbitrio del soggetto, ma, mentre si ammette il principio della libertà morale, se ne riconoscono i limiti. La delinquenza sembra incombere sull'esistenza collettiva come una sua legge, sia per il sinistro influsso dei fattori biologici, sia per le molteplici cause sociali che concorrono a determinarla. Perciò diventa un dovere comunemente riconosciuto adottare provvedimenti legislativi, d'indole economica e morale, che valgano specialmente a migliorare per ogni rispetto le condizioni della vita, essendo questa la norma principale da seguirsi se si vuole prevenire la maggior parte dei delitti.

§ 68. Il progresso giuridico.

Il senso ideale della vita è l'atmosfera della Giustizia, onde questa procede sotto l'impulso sempre rinnovantesi di quella. Una prova si ha nella concezione affatto moderna della *Giustizia riparatrice*, per cui la beneficenza (70, *c*) non è piú considerata un atto di carità o una largizione d'una classe all'altra, ma è, nel duplice rispetto del dare e dell'avere, un dovere e un diritto!

Non certo ogni idea nuova che scaturisca dal senso della vita e del giusto può essere immediatamente tradotta in atto. Le idee procedono spedite e compongono sistemi nuovi, che le difficoltà pratiche, e l'impedimento opposto dalle vecchie ostinate consuetudini,

e dai sentimenti che le cementano (2), lasciano lungamente allo stato di voto. La Morale ideale e la Morale positiva (30) sono ben lungi dal concordare, non altrimenti che il proposito e la condotta reale in molti uomini. Col pensiero si supera spesso ciò che nel fatto continua a persistere; per es. nessuno può negare che di fronte alla morale dell'amore sussista sempre, irremissibilmente, e per varie specie di manifestazioni, la morale dell' inimicizia.

Tutto ciò non giustifica comunque lo scetticismo né morale né giuridico. La Giustizia procede, e noi non possiamo prevedere quali forme superiori essa acquisterà nei rapporti sempre piú complessi della vita civile e internazionale. Procede, pur risentendo sempre le imperfezioni insanabili della natura umana e delle cose. Il cuore ha una Giustizia sua, che la ragione sociale non può intieramente accettare. Ma ciò non deve distruggere o scemare la volontà umana di raggiungere e attuare una Giustizia umana superiore, che dia maggior ascolto e ausilio ai deboli e agli sciagurati. Questa fede è già per sé un fattore, forse il principale, del progresso giuridico.

Leone Tolstoi riproducendo la mite massima evangelica « Non giudicare » propugnò la dottrina che non si dovesse giudicare né condannare. Ciascuno ha troppi difetti per rimproverarli o volerli puniti negli altri. Sotto le spoglie del reo dobbiamo scorgere il destino tragico della vita, e la complicità comune. Anche il giudice è complice del male contro cui egli pronunzia la sentenza della giustizia. Né altro in fondo è questa, fuorché violenza; ma la violenza provoca la violenza, il male provoca il male. Se verso gl' infelici che cadono nella colpa si reagisse non con l'odio e la pena, ma con l'amore, i delitti scomparirebbero, perché nel loro fondo tutti gli uomini sono buoni, e tali rimarrebbero se non fossero soggetti alla costrizione delle leggi. L'amore dunque, non la violenza, non la Giustizia dello Stato dovrebbe regnare fra gli uomini, perché fosse ristabilita la pace universale. E questo amore

trionferà se riconosceremo che la pluralità degli individui è un'illusione, essendo una l'umanità a cui tutti partecipiamo. Corollario di questa unità o identità fondamentale degli uomini è l'amore incondizionato.

Questa concezione mistica della giustizia, intesa come dominio assoluto dell'amore, trascende evidentemente la realtà concreta dell'uomo e della vita. Non è possibile astenersi dal giudicare; ed è innegabile che la società ha bisogno assoluto, per conservarsi, della sanzione (64, 65). Pur se la Giustizia legale si rivelasse, da un certo aspetto, irrazionale, per altro rispetto dovremmo riconoscere ch'essa è razionale, perché naturale e necessaria. L'amore incondizionato non è psicologicamente possibile, ossia non è naturale all'uomo; e trascurerebbe infine quella gerarchia di valori che la realtà ci presenta, e che deriva dallo stesso differenziamento delle individualità (28). Del resto non potremmo ciecamente confidare nella virtú mistica dell'amore incondizionato, quale il Tolstoi la imaginava, se di fatto all'amore medesimo gli uomini corrispondono assai diversamente. La società umana dev'essere in un certo senso pareggiata a una collettività di discepoli. Come a questi non conviene un trattamento uniforme ma differente, a seconda dei loro caratteri, potendosi soltanto a questa condizione mantenere fra essi l'ordine e ottenere da ciascuno il maggior profitto, cosi alla collettività umana non si può applicare il principio tolstoiano, senza correre il rischio di aggravare di gran lunga il male a cui si vorrebbe riparare. Ma l'ideale del Tolstoi è sublime, e contiene in se stesso un ammonimento prezioso contro il sistema sociale, politico, individuale, della violenza.

La Giustizia ha un ufficio essenzialmente sociale, essendo tutela dell'ordine: è legale e ideale, e questo medesimo secondo significato si può attribuire al diritto detto naturale. La Giustizia nega ogni specie di prepotenza. (Notevoli sono le due dottrine della Giustizia di Platone e di Aristotele). — Il diritto ha due aspetti, come norma e come facoltà; è pubblico e privato, civile e penale; muta con la capacità del soggetto; ha una certa rigidezza che può tuttavia, in casi singoli, essere temperata dall'equità. — Morale e Diritto non si devono confondere; non esiste però

fra loro né contradizione, né separazione assoluta: sono paralleli; ma si distinguono per alcuni importanti caratteri differenziali. — Il diritto punitivo, la cui prima base psicologica è il risentimento, si giustificò con le due dottrine intuitiva e positiva, le quali però sollevano critiche e riserve. Alla pena non si può negare la finalità morale dell'emendamento del reo. (Il sistema penale si andò progressivamente mitigando, e si riconobbe sempre meglio la necessità di reagire contro la delinquenza, soprattutto prevenendola). — Oggi la Giustizia è assai progredita, specialmente nel suo aspetto ideale; e progredirà ancora (benché non si possa assegnare un valore assoluto all'amore umano che secondo il Tolstoi dovrebbe sostituirla).

ESERCIZI

139. Nel rispetto giuridico non vi sono che innocenti e rei: nel rispetto morale c'è anche la via di mezzo. — Si svolga questo concetto dimostrando la varietà e la libertà che caratterizzano l'ordine morale in confronto con l'ordine giuridico.

140. Se l'Autorità non riconosce le buone ragioni del cittadino, cessano perciò queste di valere come diritti? — Si commenti il concetto di *diritto naturale*, secondo la determinazione psicologica a cui s'è accennato nel testo, e secondo la sua funzione sociale.

141. Vi sono casi in cui il valersi del proprio diritto è giudicato atto inumano. (Esempi, e commenti).

142. Vantaggi e pericoli che si accompagnano al diritto attribuito al popolo di criticare gli atti del proprio governo. (Si dica pertanto del valore reale e ideale dell'opinione pubblica, e del suo organo più importante, la stampa).

143. Giustizia ed equità nella vita.

144. Il giusto e l'utile.

145. Per quali ragioni la pena del taglione, o insomma della pena proporzionale al delitto (per es. il linciaggio dell'assassino), non si accordi con la concezione superiore, razionale, della Giustizia.

146. Si dimostri come differiscano, in casi concreti che si riporteranno, la vendetta vera e propria, dell'individuo, e la Giustizia sociale.

147. Si discuta intorno alla pena di morte, e alle ragioni per cui si ritiene atto di civiltà e di giustizia la sua abolizione. (Gioverà leggere e commentare, a questo scopo, le pagine immortali del *Trattato dei delitti e delle pene* (1764) del nostro Beccaria. — Egli dimostra che « le leggi non possono dare agli uomini il diritto di uccidere i loro simili, perchè non sono che una somma di minime porzioni della privata libertà di ciascuno, ossia rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari. Chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio di ucciderlo? Come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno ci può essere quello del massimo fra tutti i beni, la vita?... Non è dunque la pena di morte un *diritto*, ma è una guerra della Nazione con un cittadino, perchè giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere »).

148. Insegnava Platone, ch'è preferibile soffrire un' ingiustizia piuttosto che commetterla.

149. Se il carattere dell'individuo da un lato, e l'interesse sociale dall'altro, richiedano che per il diritto proprio si lotti a ogni costo.

150. Si discuta se convenga con la funzione morale e sociale della Giustizia la famosa sentenza: *Fiat justitia, et pereat mundus!*

CAPITOLO X

Doveri e diritti del cittadino.

SOMMARIO. — § 69. Doveri personali. *a*) Il loro fondamento. *b*) L'affermazione di sè. *c*) L'impero su se stesso. *d*) Le cure fisiche. *e*) Il suicidio. — § 70. Doveri altruistici. *a*) L'amore umano. *b*) Il sacrificio. *c*) La beneficenza. *d*) La selezione naturale. *e*) La razionalità dell'altruismo. — § 71. L'amicizia. — § 72. I diritti del cittadino. — *a*) La libertà civile in generale. *b*) Il diritto di associazione. *c*) Il diritto di proprietà. *d*) L'onore. *e*) La cultura. — § 73. Il lavoro.

§ 69. Doveri personali.

a) *Il loro fondamento.*

Alla pressione sociale l'individuo risponde uniformandovisi come può o vuole; ed egli pertanto riconosce e pratica (o sa di dover praticare) speciali norme di vita, o *doveri* specifici impostigli dalla sua partecipazione alla collettività. Sono doveri varî che limitano o dirigono l'attività dei singoli. Ciascuno, apprendendoli, comprende che non può operare senza norme, espandersi senza misura, imporsi senza discrezione: comprende che egli non è nella società, e non può agire, come un assoluto (59, *b*; 37, 38).

Questo senso del limite che ognuno nel contatto con gli altri viene ad acquistare, si distingue nei due ordini a cui l'attività individuale può riferirsi: a quello, per usare il vecchio criterio sistematico, dei doveri verso gli altri, e all'altro dei doveri verso se stesso.

Nessuno può trattare secondo il proprio arbitrio né gl'interessi altrui, né i propri. Poiché gl'individui partecipano all'interesse e alla vita della collettività, e questa ha negl'individui medesimi gli elementi del proprio sussistere, non può essere consentito né l'uno né l'altro arbitrio: la reciprocità è manifesta. L'individuo deve rispettare e favorire gl'interessi del tutto, e nello stesso tempo deve curare il bene proprio come quello ch'è parte e mezzo del bene comune. Hanno dunque una giustificazione razionale, come i doveri che diremo *altruistici*, così quelli che si possono chiamare *personali*.

b) *L'affermazione di sé.*

Primo fra i doveri personali è, evidentemente, quello della conservazione della vita e dei beni che le sono inerenti o annessi. L'individuo deve affermarsi con i propri valori in ogni ambito della sua attività personale; nella famiglia, nei circoli sociali, nello Stato; deve affermarsi con l'intelligenza, col sentimento, con la volontà. Perciò importa ch'egli riconosca le proprie attitudini, ne avverta le possibili deficienze, e le corregga e ritempri, senza mai accasciarsi nel senso disperato dell'impotenza. Acquistando poi in pari tempo un'idea esatta ed estesa dei varî bisogni sociali alla cui soddisfazione egli può o deve cooperare (37), avrà continuo stimolo non solo ad affermarsi con il suo effettivo potere attuale, ma anche con la legittima aspirazione ad acquistare, per sé e per la società, un potere maggiore e piú fruttifero.

c) *L'impero su se stesso.*

L'affermazione di sé non esclude la rinunzia risultante dall'impero che il soggetto deve poter esercitare

su se stesso, vale a dire sulla sua stessa volontà (22), e primieramente sulle tendenze e sui sentimenti onde questa emerge. In questo dominio l'individuo dev'essere guidato dalla visione chiara e poderosa delle esigenze complesse e vaste dell'ideale etico (40-42). Effettivamente domina se stesso anche colui che, per compiere il male, deve superare in sé tendenze contrarie, od ostacoli esteriori: dominano se stessi anche l'avaro, l'asceta, l'ipocrita; ma noi trattando qui della rinuncia, o dell'impero su se stesso, non alludiamo al puro dominio formale, bensí a quello concreto dello spirito che deriva da vigorose idealità superiori. Il valore di ogni atto, e quindi della stessa rinuncia, deriva dal fine seguito, e dal sentimento che l'ha generato. Naturalmente questo impero varierà anche con le condizioni psichiche dell'individuo, e con quelle sociali in cui si svolge la sua vita, perché mutano con esse i bisogni da sodisfare, le capacità da svolgere, e gl'impedimenti da superare.

d) Le cure fisiche.

Ai doveri personali appartengono le cure fisiche, ossia quelle che si devono al corpo principalmente perché è strumento dello spirito, e base naturale al suo equilibrio e vigore. Se le cure prodigate al corpo sono eccessive, lo spirito viene ad esso asservito: non cosí se sono moderate e razionali, come le stabilisce l'Igiene; e non occorre che ci soffermiamo a lungo sulla loro necessità pratica. È un dato di esperienza comune che nell'uomo temperante, e quindi sano e vigoroso, l'intelligenza e il volere fioriscono; né si deve dimenticare l'*Eugenica*, che riguarda le condizioni della procreazione. Conviene riflettere che la sanità e la robustezza

sono doti necessarie anche a procreare una prole bene dotata (27). Perciò la violazione di quei doveri che, per intenderci, diremo *fisici*, è anche una contravvenzione ai principî morali, nello stesso tempo che si contrappone pure a quella aspirazione alla felicità, o al benessere, ch'è all'uomo naturale. L'individuo ha infine una responsabilità vasta, che supera di gran lunga, com'egli troppo spesso non pensa, l'atto immediato, e raggiunge conseguenze remote. Il vizio è una colpa molteplice: morale, sociale, biologica.

La Morale positiva non concorda ancora pienamente, in questo campo, con la Morale scientifica. Se, nota lo Spencer, un tale si frattura una gamba per ubbriachezza, il fatto è deplorato e biasimato. Ma se un altro continua a usare del ginocchio che ha sofferto un urto, nonostante il persistente dolore, per lo zelo nell'adempimento dei suoi doveri, ed è poi costretto all'immobilità per essere l'affezione divenuta cronica, dovendo infine abbandonare il lavoro con gravissimo danno suo e dei suoi, non si trova in tutto ciò comunemente alcun motivo di biasimo. È biasimato lo studente che ha perduto il suo tempo, e sciupato il danaro destinato a mantenerlo agli studî; non quello che si sciupa studiando tutte le notti, e cade infine malato di nevrastenia, perdendo la promozione. Tutto ciò è irrazionale, perché se si prescrive ed esalta un dovere, non si può non prescrivere come doveroso anche il mezzo necessario ad eseguirlo.

Si dovrebbe badare più e meglio agli ammonimenti della esperienza, e a quelli della grande nostra maestra, la natura. Esporsi per es. a una corrente d'aria fredda quando si è sudati; lavorare subito dopo una malattia debilitante, senza riguardo; fare sforzi fisici che indeboliscono il cuore o procurano un'ernia: ecco altrettanti esempi d'insubordinazione tanto alla natura quanto alla legge morale.

e) *Il suicidio.*

Essendo fondamentale fra i doveri personali quello della conservazione di sé, il suicidio, riguardato dal punto di vista etico, non si può giustificare: si giusti-

ficherebbe soltanto collocandosi dal punto di vista dell'individualismo assoluto (59, *b*).

Infatti se la vita è un valore, e fonte inesauribile di valori, rinunziando ad essa si rinunzia anche a questi, e il suicidio appare quindi moralmente una diserzione. A tale titolo la legge militare romana puniva il tentato suicidio. Conviene però riguardare questo atto, sempre impressionante, con criterio piú largo.

Anzitutto è giusto considerare che il suicidio negando il primo fra gli istinti, quello cioè della propria conservazione, è evidentemente un'anomalia che non si può trattare, a rigore, con i criterî della Psicologia normale, richiedendo, almeno alcune volte, quello stesso riguardo che si deve ai fenomeni patologici. Infatti alcune volte è dovuto a una specie di manía ereditaria (27), o a quel deperimento del sistema nervoso, oggi piú che mai frequente, che si dice *nevrastenia*. Una certa azione sembra anche esercitare la suggestione sociale, in soggetti proclivi allo sconforto. Tutto ciò non toglie tuttavia che, nel rispetto astratto dell'Etica valutativa e normativa (29), il suicidio possa essere apprezzato come una colpa, e che ad esso si contrappongano le supreme esigenze ideali. Invero non si può pareggiare il suicida a colui che infranga di proposito, con atti positivi, i principî morali; ma è pure innegabile che in determinati casi gli effetti del suicidio possono essere non meno tristi e deplorevoli di quelli di una diretta violazione del dovere.

Sarebbe eccessivo considerare il suicidio come un atto di puro egoismo, essendo evidente che la definizione dell'egoismo non può contenere la soppressione di sé (14, *a*). Ma l'intendimento del suicida ha molte volte un'apparenza egoistica che non si può trascurare; e inoltre è sempre pernicioso l'esempio di de-

bolezza morale ch'egli offre manifestandosi vinto. Certo se il senso ideale della vita fosse piú alto e vigoroso, e la vita fosse veramente compresa e sentita come una severa milizia, o campo di esercitazione dell'altruismo, molti suicidî ne sarebbero risparmiati.

Chi sia gravemente colpito e perseguitato dalla sventura, o sia colpito dal disonore, può credere che non gli resti piú da confidare in risorse o difese ulteriori; ma ragionando nella calma difficilmente riconoscerà di avere esauriti tutti i mezzi disponibili per restaurare le proprie energie e riguadagnare il credito sociale, rendendosi la vita sopportabile.

Il suicidio può dipendere da una nobile causa, in cui si raccolga la ragione ultima e assoluta della vita; ed è innegabile che esso ne viene nobilitato: nessuno vorrà condannare il suicidio di Catone o di Lucrezia. In generale però, se giova concentrare le ragioni dell'esistenza nella persecuzione d'un altissimo fine, è non meno utile ai bisogni multiformi della vita, che l'animo si disponga a una vasta comprensione delle proprie energie, e al loro indefinito rinnovamento.

Poiché l'ideale del bene è inesauribile, non si può mai pretendere di aver compiuto tutto il bene di cui si è capaci, e che le condizioni della vita richiedono o consentono; né mai dovrebbe cessare la volontà di vivere, quando resti ancora da compiere qualche buona azione. Pur gli atti che in astratto sembrino di poco conto, quando attestino nell'agente il pregio immenso della fortezza morale acquistano un alto valore; e sarebbero essi medesimi un motivo per preferire il coraggio di vivere alla commiserazione che accompagna colui che si toglie spontaneamente la vita.

§ 70. Doveri altruistici.

a) L'amore umano.

Poiché la vita morale è cooperazione altruistica (14), ha il proprio fondamento nell'amore umano, e primieramente nella simpatia. La stessa Giustizia, se sembra tanto differire dall'amore umano ideale (64, 68), non è in antitesi con esso, perché di fatto ha la propria finalità nel bene comune, e nella repressione della prepotenza (64).

L'amore fra gli uomini è il principio fecondissimo della bontà, ed è la grande leva del progresso civile. La storia dell'evoluzione sociale è infatti pur la storia del progresso compiutosi dall'altruismo (14, *a*): né possiamo prescrivere all'amore alcun termine fisso. Certo giova preservarsi da sterili conati romantici (63, *c*); ma se l'uomo si considerasse come legato al tutto dell'umanità, e, in un certo senso, si reputasse cittadino del mondo, superando, quando occorresse, i confini della sua stessa patria, e spargendo dovunque il bene di cui l'anima sua fosse capace, egli adempierebbe integralmente la missione dell'uomo nella vita. La fecondità dell'amore umano è infatti per sé illimitata.

Preziosa è dunque la massima evangelica « Ama il tuo prossimo come te stesso ». È un'esortazione che tocca il cuore; e se, a dir vero, l'amore per sé non si può imporre, è lecito però prescrivere atti suggestivi d'amore, o conformi alla generosità dell'animo.

b) Il sacrificio.

L'amore è anche rinunzia, devozione, sacrificio. È pur questo, nonostante le apparenze negative, un modo

di affermare il proprio Io, poiché l'individuo pur col sacrificio rinfranca e riafferma, con il proprio valore, il senso ideale della vita, e il diritto della società o della Nazione, se alla grandezza di questa egli vota eroicamente se stesso. In verità nessuna smentita potrebbe ricevere il principio dell'individualismo assoluto (59, *b*), piú grave e piú eloquente di questa, per cui seguendo un impulso che è in lui, quasi diremmo, come volontà della specie, l'individuo trascende se stesso e si sublima.

Del resto non v'è attività che l'individuo possa spiegare nella società, a cominciare dalla famiglia, che non comporti il sacrificio come sua propria legge ideale. L'esercizio d'una professione, per es., senza spirito di rinunzia, non è che vile mestiere.

c) *La beneficenza.*

Un corollario dell'amore è la beneficenza, ch'è un dovere e una virtú. Non basta all'uomo, perché affermi il proprio valore morale, ch'egli si astenga dal male; deve anche fare il bene: Dante punisce gl'ignavi come i peccatori. La via del bene è sempre fiorita e feconda. Si può fare il bene materialmente e moralmente; né v'è alcuno che non abbia bisogno almeno di soccorso morale. Il reciproco aiuto è il piú solido legame della vita sociale, ed è per tutti un conforto squisito. Abbandonare poi gl'infelici alla loro sorte, è un atto non solo ingeneroso, ma ingiusto, perché contrario alla solidarietà naturale degli esseri umani. Devesi riflettere infine che quanto ciascuno di noi possiede e gode non è il prodotto esclusivo del suo potere individuale, ma è in grandissima parte un frutto della cooperazione sociale. Dobbiamo rendere dunque alla società

il nostro debito. La ricchezza d'altronde non può essere un fine in sé, ma come valore materiale dev'essere subordinata ai valori ideali, e servire quindi come mezzo ai fini superiori della vita.

d) *La selezione naturale.*

Secondo la legge biologica della selezione naturale gli esseri che non riescono ad adattarsi all'ambiente devono inesorabilmente perire, e lasciare il posto ai forti e ai fortunati. Questa legge, che ebbe dal Darwin un'ampia e ricca illustrazione, non si può applicare all'umanità senza ridur questa al livello della pura animalità, destituendola del suo stesso potere, onde corregge almeno parzialmente, con l'arte, la natura, tempera le disavventure, ripara le deficienze. L'ispirazione generosa è una legge dell'umanità, e richiede che dove non bastino le forze individuali all'adattamento diretto, la società allestisca i mezzi dell'adattamento indiretto.

Riguardando la beneficenza dal punto di vista piú rigoroso dell'evoluzionismo, lo Spencer ne segnalava le conseguenze funeste, specialmente s'è beneficenza ufficiale, o dello Stato. Essa, egli notava, indebolisce complessivamente le energie vitali della specie umana, e inceppa nell'individuo la formazione del carattere, questo dovendosi alla reazione diretta di lui alle condizioni reali dell'ambiente, o insomma al contatto con la realtà delle cose. Inoltre per la beneficenza pubblica si sottraggono alla collettività energie che, riservate esclusivamente ai migliori, riuscirebbero preziose. Infine si favorisce il perpetuarsi della degenerazione. Però lo Spencer stesso riconobbe che nello stadio attuale dell'evoluzione la legge della giustizia, che comporterebbe la selezione naturale pur fra gli uomini, non può trovare un'applicazione assoluta. Idealmente la generosità dovrebbe essere legge soltanto della famiglia; ma di fatto può essere, transitoriamente, una virtú civile.

Del resto vi sono molti modi di esercitare la beneficenza, anche indiretti. Vi concorre per es. svariatamente l'opera della legislazione, avendo questa il proprio fine nel bene sociale. Gli orizzonti della beneficenza sono insomma sterminati come quelli della generosità, la quale nel suo spirito comprende anche il trattamento dei bruti.

e) *La razionalità dell'altruismo.*

Agli impulsi della generosità non può tuttavia essere ritenuta estranea una certa disciplina, se è giusto che ai doveri altruistici non siano sacrificati i doveri personali. Il sacrificio non può avere il proprio fine in se stesso, ma in idealità o necessità superiori; e perché questi possano essere adempiuti, è legittimo in un certo senso l'egoismo, come già abbiamo rilevato (69). La madre, disse lo Spencer, che allattasse il figlio fino all'esaurimento, e il padre che non avesse misura nello zelo onde adempie al suo ufficio, cosí da compromettere sé e la famiglia sua, sarebbero esempi di altruismo irrazionale e pernicioso.

In ultima analisi chi vuol vivere per gli altri deve vivere anche per sé. Una società composta di uomini che sappiano conciliare egoismo e altruismo è certo superiore a un'altra composta, puta caso, d'individui assolutamente altruisti.

Supponiamo, scrisse lo stesso Spencer, un gruppo di corpi ciascuno dei quali generi calore per sé e per gli altri. Il calore, per questo reciproco scambio di calore, si conserverà in tutto il gruppo. Ma se ciascuno cessasse di generare calore, potrebbe attenderne dagli altri? L'intero gruppo si raffredderebbe. Analogamente accadrebbe a una società dove ciascuno spendesse ogni attività a vantaggio degli altri, trascurando se stesso.

§ 71. L'amicizia.

L'altruismo si appunta nell'amicizia, ch'è infatti unità di anime, e amore mutuo e vivo, che accomuna nella vita e nel risentimento dei suoi casi. L'amicizia è consenso di desiderio e d'azione, vivo sempre e rinascente nel mutare del suo oggetto.

Amiamo l'amico come amiamo noi stessi; lo amiamo per sé e per noi; per sé, comprendendone i bisogni; per noi essendoci grave ogni delusione sua, ogni urto che incontrino i moti fiduciosi del suo animo. Nell'amico vediamo e sentiamo un motivo di quiete all'anima nostra; e in noi stessi avvertiamo e coltiviamo un motivo di quiete all'anima sua. Questa comunione di anime è unità vivente, non fittizia corrispondenza esteriore, o ricambio calcolato e prestabilito di servigi e di sorrisi: a ogni incontro di pensiero, e piú ancora, a ogni vibrare di affetti, essa pare rinnovarsi infaticabilmente. I nostri dolori ritempriamo in quelli dell'amico, disacerbandoli, e i godimenti nostri ne'suoi dolori purifichiamo, moltiplicando nella sua vita gli elementi della vita nostra. Scemeremmo noi stessi impoverendo la resistenza della nostra anima contro il dolore, e smovendo il gaudio dal suo fulcro, se isolassimo in noi il sentimento nostro; e profaneremmo il senso dell'amicizia se la nostra anima non rinfrancassimo nell'anima dell'amico. Idealmente si può approvare la fortezza di chi soffre nel silenzio; ma la prova, che si tentasse, alla fine fallirebbe, e ne proveremmo forse amaro rimorso. Godere rimanendo ignari del dolore dell'amico, o soffrire rifiutando all'amico la confidenza del cuore, è oltraggio recato allo stesso spirito ideale dell'amicizia.

L'amicizia non è egoismo. Ciò contraddice non soltanto alla reciprocità di affetto e alla fusione di anime in cui consiste, ma alla stessa esperienza dell'amicizia, la quale lungi dall'essere calcolo e ricerca del puro utile proprio, è spontanea volontà di sacrificio, è desiderio di soffrire della sofferenza stessa dell'amico, di godere con lui, in lui, e per lui.

Il sollievo che si prova nel confidare all'amico la propria tristezza, è forse dovuto alla cruda compiacenza di avergli inflitto un dolore? E il conforto che a lui si rende quando ci confida la tristezza sua, può dirsi un artificio a cui si ricorra per liberare o sollevare noi stessi da una pena?

L'amicizia è tanto nell'amare quanto nel sentimento di essere amato, e l'uno dei due moti dell'animo pareggia l'altro, perché l'uno esiste per l'altro. Il non sentirsi amato da chi si ama fa svanire nel vuoto dell'anima il senso dell'amicizia. Ora, se questo fosse egoismo, dovrebbero dirsi egoistici ogni sentimento e ogni volontà che intendano a prevenire e a riparare i dolori altrui; egoistica dovrebbe dirsi la volontà personale quando segue fini che trascendono il proprio io; egoistico il sacrificio! L'espansione altruistica dell'io è, nell'amicizia, un bisogno, che non può certo considerarsi come egoistico.

L'amico è da ricercarsi per sé. Ciò vuol dire che egli deve possedere un valore degno del nostro affetto. Noi vediamo questo valore rappresentato nella persona dell'amico, incarnato in lui e da lui realmente vissuto; e a questo titolo si affida la legittimità e la nobiltà della stessa amicizia.

L'amicizia vera, piú alta, non è propria adunque degli spiriti moralmente mediocri o malvagi. E in-

fatti l'amicizia pura è desiderio e volontà del bene; è devozione a ideali comuni, nel pensiero e nel proseguimento dei quali gl'individui si esaltano reciprocamente; è lealtà, e perciò anche nobiltà di sentire; è stima scambievole che non può sussistere veramente quando nel presunto amico si riconosca la capacità del malfare; è disinteresse, che esclude la volontà del male, in cui si seguono stimoli egoistici; è infine elevazione dello spirito, della quale non può dirsi capace un'anima mediocre.

Le amicizie, notava Aristotele (*Etica*, lib. VIII), sono occasione a spiegare la beneficenza, mezzi a conservare la grandezza, rifugio nella povertà e nelle sventure, consiglio ai giovani, assistenza ai vecchi, al fior dell'età incremento di senno e di forza: onde se non è virtú essa stessa, certamente s'accompagna a virtú, ed è necessaria alla vita. Ma è vera amicizia solo quella che si stringe fra i buoni, e non ha quindi per unico motivo l'utile o il piacere. Né può dirsi che ami la persona in se stessa (all'infuori dell'utile e del piacere) se non chi è amico per la virtú. Le amicizie che sul piacere o sull'utile si reggono, facilmente si rompono, perché il piacere o l'utile può mutare e venir meno. L'amicizia che sia fondata sulla virtú è la sola duratura e perfetta, poiché solo allora gli amici sono buoni per se stessi, e quindi si amano per se stessi di un'amicizia non occasionale. Le amicizie per l'interesse o per il piacere si possono stringere anche tra uomini dappoco, o tra buoni e cattivi; ma per se stessi sono veramente amici soltanto i buoni.

§ 72. I diritti del cittadino.

a) *La libertà in generale.*

A integrare la personalità non basta affermarla nel dovere, ma deve accreditarsi e svolgersi anche mediante l'esercizio del diritto. La sua espansione etica comprende infatti ambedue questi aspetti dell'attività

civile. È un valore della vita tanto il diritto quanto il dovere; non solo, ma anche il diritto è un presupposto formale dell'esplicazione dei valori umani. Il pensiero, il sentimento, il volere si potranno utilmente manifestare, se sarà riconosciuto e tutelato il diritto dell'individuo di esplicarli liberamente.

La libertà è il presupposto d'ogni diritto, per ogni campo del suo esercizio, fisico, intellettuale, morale, sociale, politico (58, *c*): è un « requisito essenziale dell'esercizio di qualunque diritto e dovere » (G. D. Romagnosi). In fondo il diritto, cosí detto, alla libertà, è diritto alla vita e allo svolgimento della personalità. È diritto dunque alla conservazione e preservazione di sé contro ogni lesione o minaccia fisica: è diritto di pensare come comporta la propria cultura, di credere come suggerisce il sentimento, di operare in quel modo che piú aggrada, purché non si nuoccia agli altri, o non s'impedisca agli altri l'esercizio dei loro diritti.

Vale infatti generalmente come norma salutare di libertà civile che ciascuno è libero di fare ciò che vuole, purché non impedisca l'eguale libertà degli altri. È questa la formula del liberalismo civile, conquista dei tempi moderni. Senonché essa può dar luogo a uno sviluppo, dirò cosí, atomistico dell'attività dei singoli; e siffatta formula dev'essere quindi superata, cosí da consentire la fusione dei sentimenti, dei fini, e delle opere.

b) *Il diritto di associazione.*

L'individuo accresce le proprie attitudini e ottiene efficacia al suo volere associandosi agli altri, o gli altri associando a se stesso. Il diritto a svolgere la sua personalità comprende quindi anche il diritto di

associazione, la quale deve consentirsi per ogni finalità pratica (economica, politica, religiosa, scientifica, letteraria, artistica ecc.). Lo Stato deve riconoscere nel fatto e nel diritto dell'associazione la propria forza (57). La libertà d'ogni genere onde lo Stato si svolge postula infatti, con la cooperazione, l'associazione dei cittadini: per es. la libertà politica si regge sulla costituzione e sull'attività dei partiti.

Associandosi, l'individuo non menoma la propria indipendenza. Questa rimarrebbe sacrificata soltanto qualora per lui *associarsi* equivalesse semplicemente ad *aggregarsi*, rimanendo elemento inerte o passivo, e se quindi egli asservisse il proprio volere, ciecamente, a quello del gruppo.

L'associazione, e la solidarietà che n'è l'anima, è mezzo a svolgere largamente le proprie attitudini, e ad allargare nell'accresciuta responsabilità personale anche il valore della propria personalità. Ma ogni associazione corrisponderà al fine etico della solidarietà sociale soltanto se s'informerà, ne' principî e nell'opera, all'ideale etico e ai supremi interessi sociali. « L'associazione — insegnò Giuseppe Mazzini — dev'essere progressiva nel fine a cui tende, e non contraria alle verità conquistate per sempre dal consenso universale dell'umanità e della nazione ».

Lo Stato non ha il diritto di vietare o di sciogliere se non le associazioni che ne minacciano gli interessi fondamentali, riuscendo quindi, nei loro intendimenti, e nelle loro opere, criminose. In momenti di crisi può valersi del suo diritto di sovranità (56), usando in materia di associazione una severità particolare; ma nell'uso di questo diritto coattivo lo Stato non deve uscire dai limiti della piú stretta necessità, come già abbiamo osservato trattando dell'arte politica (61).

Il diritto di riunione consegue necessariamente a quello di associazione, essendone una manifestazione pratica; e ad esso quindi si estendono le nostre osservazioni. I voti poi che i cittadini riuniti pronunciano, devono valere per lo Stato come norme direttive, non essendo mai trascurabili le manifestazioni dell'opinione pubblica (57, 64). —

Qualche altro diritto del cittadino merita un nostro cenno particolare, servendo pure alla libera esplicazione della personalità: diremo dunque del diritto di proprietà, e del diritto all'onore e alla cultura.

c) *Il diritto di proprietà.*

Il bisogno di possedere essendo naturale all'uomo, costituisce il fondamento psicologico dell'analogo diritto. La proprietà è per tutti un ambito strumento d'azione. Non si potrebbe, dunque, senza usare d'una innaturale estrema violenza, spogliare il cittadino del suo. Non è irrazionale che l'individuo possieda ciò ch'egli ha ottenuto col suo lavoro, o per legittima discendenza, sebbene egli debba sempre considerare la proprietà come un prodotto collettivo.

Il comunismo passa a ragione fra le utopie. La libera concorrenza ha per contro, accanto ai danni e ai pericoli che sempre trae seco l'uso della libertà, vantaggi cospicui, perché agevola le funzioni economiche fondamentali della proprietà, come la produzione, la distribuzione e il consumo della ricchezza. La fede in una perfetta e spontanea armonia economica, piú volte sognata, non ha una base sufficiente nelle leggi della realtà.

Anche la proprietà ha tuttavia, come la sua storia, cosí il suo avvenire; e le riforme legislative econo-

miche dovranno quanto è possibile metterla in armonia con l'interesse comune. Si deve disciplinare la libera concorrenza, impedire lo sfruttamento del lavoratore da parte del capitalista, tutelare contro ogni abuso i diritti della produzione e dell'equa distribuzione della ricchezza, e assicurare infine al maggior numero possibile d'individui quell' indipendenza in cui la proprietà e il lavoro hanno la loro massima ragione di esistenza e di sviluppo.

d) *L'onore.*

Nel diritto all'onore si comprendono due altri diritti: quello della dignità, essendo l'onore un credito morale; e l'altro della potenza in cui questo credito consiste. La stima goduta dal cittadino e la fiducia in lui comunemente riposta, sono per lui a buon diritto un bisogno imprescindibile, e un grande conforto nelle asprezze della vita.

Ogni titolo di valore della personalità è anche un titolo di credito morale o d'onore: l'intelligenza, per l'ingegno e il sapere: il sentimento, per la sua elevatezza ed efficacia: la volontà, per la sua genialità e fermezza. Lo stesso si dica dell'àmbito in cui l'attività personale si svolge, perché infatti l'onore si specifica analogamente, divenendo onore famigliare, di classe, di corpo, civile, nazionale.

L'uomo ha diritto che non gli si rifiuti l'onore meritato. È ben vero ch'egli può appagarsi della sua personale *onorabilità* anche se l'attenzione pubblica a lui non si rivolge ammirandolo, e il plauso gli manca; ma che sarebbe della società senza le reazioni della Giustizia? L'onore è infatti una giusta sanzione.

Ciò non significa che l'uomo debba struggersi nel desiderio di ottenere onori, e riporre nell'ambizione

ogni lusinga della vita; o, peggio, che gli debba essere lecito carpire onori con male arti. L'onore nel suo aspetto ideale, alto e puro, conta ben piú degli onori spesso interessati e fallaci. Questo onore non dev'essere disprezzato. Come potrebbe essere del resto atto di saggezza rinnegare l'onore, s'è giusto credito e dignità personale? o considerare presunzione egoistica l'aspirarvi, e nient'altro che vanità il compiacersene?

e) *La cultura.*

Per poter partecipare in misura larga e in modo degno ai varî rami della pubblica attività, il cittadino ha diritto d'acquistare una cultura. Questa anzitutto promuove il lavoro; e c'è anzi una cultura specifica che in esso addestra, rendendo possibile all'uomo di dominare la materia, con l'industria, per il conseguimento di fini umani e civili. Un'altra specie di cultura è intesa piuttosto ad affinare e ingagliardire la mente e l'anima, ed apre pur essa varî campi all'esplicazione dell'umana potenza. In ambedue questi aspetti, materiale e intellettuale, la cultura costituisce una inestimabile ricchezza dello spirito e della vita.

Singolare è, per i beni della cultura, lo spirito d'associazione che ne viene promosso e tenuto vivo. Infatti non solo l'associazione è principio della diffusione e del progresso della cultura; ma i beni che a questa appartengono servono essi stessi ad associare gli animi, escludendo l'invidia. Mentre il godimento dei beni materiali, limitati, provoca competizioni e ostilità, i godimenti dello spirito, quali quelli che provengono dalla scienza e dall'arte, avvicinano e stringono fra loro gli uomini, cosí che nella compartecipazione, lungi dal diminuirsi, acquistano maggiore importanza e vigore

suggestivo. E se tanto preziosa è la cultura, è legittima l'aspirazione dell'operaio a godere, dopo il quotidiano lavoro, qualche ora di requie che gli consenta di coltivarsi lo spirito. Se questo umano diritto non gli fosse concesso, egli non a torto considererebbe il lavoro materiale come un'umiliazione e una condanna.

La cultura è mezzo di esplicazione della libertà spirituale e, nella sua unità razionale, nel suo spirito etico, nel suo valore pratico, essa non è solo cultura intellettuale, ma dell'intero spirito, e una divisa del carattere personale (28). Ciò posto, si comprende che la cultura vuole essere lasciata libera in ogni sua esplicazione. È questa una condizione imprescindibile della stessa dignità del vero. Prescrivere alla sua ricerca o determinazione restrizioni e limiti, o costringere lo scienziato alla rinunzia, al silenzio o, peggio, alla menzogna, sarebbe addirittura mostruoso. Non potrebbe arrogarsi un siffatto diritto se non chi si ritenesse infallibile, e già in possesso di tutta la verità! Le conseguenze di alcune verità sono temute; e infatti non si deve abbandonare, nella divulgazione del vero, ogni prudenza (49). Ma chi potrebbe infine assicurare che la somma del bene umano sarebbe maggiore per l'arresto anziché per il progresso del sapere scientifico?

§ 73. Il lavoro.

La dignità della vita importa che ciascuno consideri il lavoro come suo essenziale dovere, nello stesso tempo che suo diritto. L'inerzia sistematica è indecorosa, perché l'ozioso preleva i mezzi alla propria sussistenza dal fondo sociale, senza avervi contribuito per nulla; ed è questo un modo di sfruttare

l'opera altrui che annulla, nella cooperazione sociale, la personalità dell' inerte.

Nell' ignavia le migliori attitudini si consumano invano, come si consuma invano una macchina che continua a funzionare senza nulla produrre; anzi si guastano come l'acqua stagnante. Il lavoro è poi un diritto come mezzo sia alla conservazione, sia all' indipendenza che ne consegue: è un vanto dell' uomo civile moderno. Anticamente era oggetto di disprezzo, perché vi erano condannati gli schiavi e le donne; ma nella civiltà moderna il lavoro acquistò nobilità, come condizione di libertà, e perché, nelle sue varie specie (fra cui è da comprendere il lavoro intellettuale), è il principale titolo di credito morale del cittadino.

La schiavitú si originava con l'agricoltura. I popoli nomadi primitivi uccidevano o mutilavano i prigionieri di guerra, come abbandonavano i vecchi e i bambini, per impedire che l'eccesso del numero rendesse troppo difficile l'esistenza dell'orda. Successivamente i prigionieri di guerra erano impiegati nel lavoro della terra come schiavi, e piú tardi in altri lavori resi possibili dal progresso della tecnica; cosi si estendeva l'istituzione della schiavitú piú largamente di quanto comportava lo stadio puramente agricolo. Ne derivò la divisione di due classi, dei padroni e degli schiavi. La condizione di questi in origine era miserevole, essendo esclusi da ogni comunione famigliare e religiosa: migliorò poi specialmente per l'uso del contratto e della ricompensa. Il prigioniero di guerra costretto al lavoro non riceveva un compenso proporzionale alla sua opera, ma i mezzi di sussistenza gli erano forniti dal padrone come libero dono. Piú tardi con lo scambio per mezzo del grano o del bestiame (secondo che si trattava di piccole o piú importanti negoziazioni), l'apprezzamento del lavoro diventò piú razionale; e un piú forte impulso al lavoro derivò dalla scoperta dei metalli nobili che, per essere oggetto di facile scambio, agevolarono i contratti, e stimolarono inoltre al guadagno rendendo possibile l'impresa di lavori prima deprezzati e affidati agli schiavi.

La schiavitú si mitigava anche per l'acquisto che nella Grecia e in Roma lo schiavo poteva ottenere della sua libertà, mediante i proventi del proprio lavoro; ma continuò, pur procedendo nella via della progressiva mitigazione, anche nel medio evo. Caratteristico in questa età era il *servaggio della gleba*, onde si manteneva, nel feudalismo, al lavoro, il carattere costrittivo.

A poco a poco l'uomo col suo lavoro riuscí a sottrarsi all'arbitrio dei prepotenti e degli sfruttatori. Ad es. nella Germania il costituirsi dello Stato importò anche l'istituzione del tribunale pubblico, per cui lo schiavo sul quale da prima il padrone avea il potere di giudizio e di condanna, era invece, se reo, affidato alla giustizia.

Anche lo sviluppo delle industrie contribuí al lavoro libero, che meglio poteva sodisfare alle esigenze sempre piú varie della produzione della ricchezza; e al lavoro libero succedendo e intensificandosi sempre piú quello liberamente associato, con l'istituzione degli opifici, si rafforzò lo spirito della solidarietà nel compimento dei fini civili. Oggi la classe dei lavoratori non è piú, come anticamente, una classe soggetta e servile, ma è divenuta un potente elemento di cooperazione al progresso sociale e politico.

Il legame dell'individuo con la società crea naturalmente a lui determinati doveri, altruistici e personali. Egli ha diritto ad affermarsi, pur dovendo subordinare quest'affermazione anche all'impero su se stesso. Appartengono ai doveri personali le cure fisiche; ed evidentemente ad essi è per sé contrario il suicidio. — I doveri altruistici si fondono sull'amore umano, che suggerisce il sacrificio e la beneficenza, che non può essere sacrificata alla legge della selezione naturale (inadeguata al nostro senso d'umanità). I doveri altruistici devono tuttavia conciliarsi con i doveri personali. — Una manifestazione squisitissima di altruismo è l'amicizia, per la comunione spirituale in cui consiste; ma la vera amicizia si stringe soltanto fra i buoni. — La personalità si

afferma inoltre con i diritti del cittadino, che si riassumono nel principio della libertà. — Speciale importanza hanno nella società civile i diritti di associazione, di proprietà, all'onore, e alla cultura. — Il lavoro è per l'uomo un dovere e un diritto.

ESERCIZI

151. Nell'esplicazione dell'attività personale due cose importano sopra tutto: la conoscenza o la valutazione esatta delle proprie capacità, e lo slancio e la tenacia del loro svolgimento. — S'illustri questo pensiero, riguardandolo nel suo rispetto pratico, e specialmente nell'esercizio dei doveri professionali.

152. Le deficienze della sanzione sociale. (Si ripudia il ladro, ma si tratta come meriterebbe il *viveur* egoista?)

153. M. Aurelio paragonava la Morale del sacrificio a una pura sorgente dalla quale sgorga acqua purissima pur se vi si gettino dentro fango e pietre. — È la Morale che noi richiediamo dagli altri: come non dovremmo praticarla noi stessi? — Svolgi questi concetti, specialmente confrontando i diversi atteggiamenti del soggetto quando riguarda se stesso, e quando si rivolge agli altri.

154. Il principio dell'onore, secondo il Codice cavalleresco, prescrive, in dati casi, il duello. Si dica se questo è da ritenersi un mezzo legittimo a risolvere una qualunque vertenza; e si espongano le ragioni per le quali merita maggiore considerazione il *giury d'onore*. (Si tenga conto anche del valore che deve attribuirsi alla vita).

155. Si discorra della pietà, dei suoi impulsi, e dei suoi benefici; e la si contrapponga, come sentimento umano, alla teoria secondo la quale l'uomo non può superare il proprio egoismo. (Anche se si ammettesse che l'altruismo è una *trasformazione* dell'egoismo — concetto per sé contestabile — questa trasformazione si spiegherebbe con l'egoismo?)

156. Si commenti la massima d'Aristotele, che l'amicizia è soltanto fra i buoni. (Gioverà commentare tutto il luogo del libro VIII dell'*Etica a Nicomaco*, dove si parla dell'amicizia).

157. Ozio e lavoro. — (La *questione sociale* non è puramente economica, ma, com'è stato detto, è una questione morale).

158. Lo Stuart Mill sostenne il principio della libertà del pensiero, ossia della discussione (poiché il pensiero è naturalmente in se stesso libero) in qualunque caso; sia cioè che l'opinione sostenuta sia vera, o falsa, o per metà vera e per metà falsa. Nel primo caso potrebbe impugnare la libertà di discussione solo chi ritenesse vera l'opinione propria, e si credesse infallibile. Ma anche allora, come negli altri due casi, la discussione vale a mettere in luce la verità. — Si commenti questa teoria del Mill, prendendo in esame qualche opinione particolare; e si dimostri infine come la libera discussione avvalori ogni buona causa.

159. In quali maniere oggi si dimostri il rispetto dovuto alle persone, qualunque ne sia la condizione civile; e si dica come questo rispetto giovi all'equilibrio della vita sociale, e all'incremento del valore dell'uomo. — Il principio del rispetto si esaurisce nella massima evangelica « Non fare agli altri ciò che non *vorremmo* fosse fatto a noi; fare agli altri ciò che *vorremmo* fosse fatto a noi »? (Basta il criterio della *volontà* pura e semplice?)

160. All'onore si può aspirare con la potenza del danaro, e con quella dell'ingegno e della bontà; con la generosità e con la prepotenza; con la solidarietà e la sopraffazione; con la sincerità e la menzogna. Si dimostri come siano differenti la potenza e l'onore che si conseguono in così disparate maniere.

CAPITOLO XI

La famiglia e il matrimonio.

SOMMARIO. — § 74. La famiglia. *a*) Suo valore morale. *b*) Origine ed evoluzione della famiglia. — § 75. Il matrimonio. *a*) Suo valore giuridico. *b*) Cenno storico. *c*) La monogamia. *d*) Il divorzio. — § 76. I figli. — § 77. La donna.

§ 74. La famiglia.

a) *Suo valore morale.*

Lo Stato e la famiglia possono pareggiarsi in quanto l'uno e l'altro si possono giustamente considerare quali *organismi etici*. Come infatti i cittadini dello Stato cosí i membri della famiglia umana sono stretti da vincoli sanciti dalle leggi, per cui spetta a ciascuno un proprio compito; e infine le due associazioni hanno del pari finalità essenzialmente etiche.

Principio essenziale della famiglia non è però la Giustizia, come per lo Stato, ma la generosità, la quale non esclude che la vita famigliare s'informi al senso del giusto, e a questo vengano addestrati gli animi dei figli. La famiglia, nel suo spirito generoso, adempie a una funzione tutta sua propria e naturale, ossia all'allevamento e all'assistenza della prole, ma si collega tuttavia per piú rispetti alla società, di cui si può considerare il nucleo. Vi si collega non solo per questo rispetto, che diremo genetico, ma anche perché essa perpetua di generazione in generazione le tradizioni piú importanti della vita sociale,

e allena, per le virtú che in essa si generano e spiegano, all'esercizio delle virtú civili.

b) Origine ed evoluzione della famiglia.

Sostengono alcuni sociologi che la forma primitiva della vita sociale fu la promiscuità. Altri per contro non ritengono verosimile questa opinione, perché, se è indubitato che nei popoli selvaggi la libertà sessuale è certamente maggiore che non sia nei popoli civili, d'altra parte l'istinto stesso di proprietà, e la naturale preferenza affettiva, escludono che la transitorietà dei rapporti sessuali potesse essere addirittura norma originaria di vita. Si aggiunga che la donna fu la prima schiava dell'uomo, e che perciò non è possibile fosse lasciata sessualmente libera.

La famiglia sarebbe stata dunque la prima forma della convivenza umana. Nella sua storia ritroviamo da prima quello che si potrebbe dire il suo rudimento, cioè la famiglia femminile, o il *matriarcato*. Risultava della madre e della prole: il padre non figurava, e ne teneva qualche volta le veci lo zio materno. Successe il *patriarcato* che, per la certezza e presenza del padre, segnò evidentemente un passo notevole nell'evoluzione della famiglia. Veniva con ciò elevata anche la condizione della madre. Poi l'istituto della famiglia si svolse nel suo intimo spirito, nutrendosi specialmente dell'accordo spirituale che si andò rassodando fra i suoi membri. L'amore nobilitò l'istinto: la generosità corresse la brutalità della potenza sessuale: il dovere e il diritto subentrarono al caso e all'arbitrio.

§ 75. Il matrimonio.

a) Suo valore giuridico.

Il matrimonio, consacrazione dell'unione coniugale, assume pertanto un particolare valore etico. Si può definire cosí: « l'unione formata da due persone di sesso diverso per ottenere una perfetta comunanza della loro vita morale, spirituale e fisica, e di tutti i rapporti che ne sono la conseguenza ». Poiché importa gravi conseguenze sociali, di cui lo Stato stesso non può disinteressarsi, deve avere da questo una regolare sanzione, la quale, pur non costituendo la sua essenza, n'è una garanzia imprescindibile. Infatti lo Stato difende per essa il connubio dalle insidie e dalle violenze estranee, e procura la certezza della prole. Lo Stato ha pure il diritto di proibire i legami incestuosi, che non soltanto sono contrarî a natura (essendo invece naturale la ricerca d'un nuovo affetto fuori dei legami di parentela), ma diventano biologicamente funesti. Legittima è anche l'esigenza posta dallo Stato che per contrarre il matrimonio concorrano due condizioni fondamentali: la capacità fisica e morale, e il consenso dei contraenti. Quest'ultimo si richiede per il matrimonio come per ogni contratto, sebbene il matrimonio non si riduca a un puro comune contratto.

La responsabilità che il matrimonio implica in chi lo contrae è molto complessa, estendendosi a tutti gli uffici della vita famigliare; ed è necessario che ciascuno dei coniugi ne possieda l'intimo senso, prima di risolversi per un atto tanto importante. Sono poi inerenti ad essa, com'è agevole comprendere, la sanità fisica (27) e la capacità economica.

« La formazione di una famiglia è atto di suprema importanza che trascende la sfera delle responsabilità proprie di ciascuno, e crea vincoli nuovi e perpetui, non solo nostri ma anche altrui. Perciò chi lo compie deve sapere d'impegnare a ciò la vita sua intera, e riporre in questo impegno la forma piú risoluta ed intera di responsabilità morale di cui la sua coscienza sia capace. Nella gradazione dei doveri che la nostra esistenza c'impone, ve ne sono alcuni il cui compimento si limita in pochi istanti, altri in alcuni anni, altri per lunghi periodi; uno ve n'ha il cui compimento non ha limite se non con la morte, ed è il dovere famigliare. — Ed è un bene per l'uomo che esista per lui nella vita un momento in cui può addossare a se stesso una tal somma d'illimitato dovere. In quel momento, se ne ha piena coscienza, la sua responsabilità si afferma nella maniera piú assoluta e piú nobile, perchè la responsabilità che in quel momento si assume, egli non potrà rifiutare giammai. L'uomo è tanto piú nobile quanto piú gravi e indissolubili sono le responsabilità che accetta e che mantiene ». (Mazzini).

b) *Cenno storico.*

La storia del matrimonio si confonde con quella della famiglia. Questa assume un valore etico eminente allorquando alla famiglia femminile succede il patriarcato. Nella determinazione della paternità c'è — osserva il Masci — come una liberazione dello spirito dal nudo fatto materiale; e nel primato accordato ad essa sulla maternità l'uomo si eleva al di sopra delle leggi della vita materiale. Il legame etico del figlio col padre nella famiglia paterna, attesta pertanto un grado di sviluppo morale piú alto che non l'amore materno, essendo un'istituzione di diritto civile. Le società materne hanno per fondamento un fatto naturale; le società paterne sono riunite da un legame volontario e razionale, e portano il carattere di associazioni riflesse e volute. Nello stesso tempo la dignità della donna fu nella famiglia paterna sollevata, poichè essa venne a occupare un posto importante accanto al marito; e l'unione riconosciuta come legittima dalla comunità era suggellata dalla comune cura dei figliuoli, e dal fine sociale che l'unione aveva per se medesima.

Da prima la donna entra a far parte della famiglia per compera: il consenso di lei non è necessario, e il connubio è religio-

samente consacrato da due culti fra loro strettamente connessi, che lo circondano di un'aureola di santità e d'inviolabilità: il culto dei morti, e il culto del fuoco sacro. Le propiziazioni, le preghiere, e i sacrifici alla divinità che si compivano dinanzi al focolare domestico, fecero sì che l'unione coniugale non si considerasse come un semplice rapporto sessuale, o un'affezione passeggera, ma come un'unione sacra e indissolubile. La donna era in questo modo iniziata al culto domestico, alla religione dell'uomo della cui famiglia entrava a far parte; e il connubio era stabile. Però la donna era considerata (secondo il diritto romano, greco e indiano) come una eterna minorenne, soggetta all'autorità sovrana del marito. A lui, alla *patria potestas*, erano soggetti anche i figli, i quali pure, finché il padre viveva, erano considerati come minorenni.

Il padre era l'uomo forte, il protettore a cui doveasi assoluta obbedienza, il sacerdote, il depositario dei riti misteriosi del culto e delle formule sacre della preghiera, l'erede del focolare domestico, il ceppo della discendenza, il patriarca. Per una legge delle XII Tavole il padre poteva, presso i Romani, imprigionare, vendere e mettere a morte il figlio, avendo su lui *jus vitae et necis*.

Decaduta in seguito la *patria potestas*, decadde anche, presso i Romani, l'istituzione del matrimonio, che diventò un patto stretto piú per l'utile che non per il particolare affetto dei contraenti, onde divenne risolubile non appena il consenso, che lo aveva creato, venne a mancare. Anche gli uomini piú gravi trattavano i piú alti interessi della famiglia con leggerezza incredibile; e quantunque anche in tempi di corruzione si siano avuti splendidi esempi di eroismo coniugale, il divorzio divenne il primo frutto del matrimonio.

Sul concetto dell'unione coniugale e della missione della donna ebbe molta influenza il Cristianesimo. Certamente non fu il Cristianesimo il primo a insegnare che la castità è una virtú; essa è un attributo dell'uomo, e n'è prova il pudore, il quale rivela la superiorità della natura razionale sull'animale; ma il Cristianesimo esagerò *in abstracto* la virtú della castità, considerando la donna come causa di tentazioni.

Mentre nella civiltà pagana prevale il principio giuridico o politico della famiglia, cosicché il matrimonio è considerato da un punto di vista sociale, nella civiltà cristiana prevale il misticismo etico, per cui si attribuisce alla purità etica un pregio indipendente da ogni considerazione utilitaria. Ciò contribuí a in-

culcare in maniera irrefutabile il dovere della reciproca fedeltà, senza il quale è vano presumere che il matrimonio possa essere una vera e perfetta comunità etica; ma fu un ascetismo esagerato; e oltre alla severità illimitata con la donna, aveva il difetto di far consistere ogni virtú nella purificazione, e nel distacco dalle cose materiali. Nello stesso tempo però il Cristianesimo dava al matrimonio un carattere religioso e sacramentale, lo dichiarava indissolubile, proclamava l'eguaglianza dei due sessi davanti a Dio, e determinava i doveri di mutua fedeltà e d'amore.

c) *La monogamia.*

È incontestabile che la monogamia è una forma d'unione sessuale di gran lunga superiore alla poligamia e alla poliandria, per questo soprattutto che, per essa, nessuno dei coniugi è strumento dell'arbitrio.

Nell'unione monogamica i coniugi possono liberamente esplicare le loro migliori energie morali, stretti insieme dalla comunanza d'un nobilissimo compito. Nell'adempimento di questo essi si sentono del pari solidali e responsabili; nelle disavventure in cui li accomuna il destino trovano l'uno nell'altro conforto e requie; infine sentono nella loro unione spirituale e negli uffici famigliari, ma specialmente nelle cure prodigate alla prole, in cui essi rivivono, una ragione sufficiente e decorosa alla propria vita.

La monogamia è quindi un istituto che attesta il progresso non pure della famiglia ma della morale umana. Sopravivono bensí ancora le forme primitive, ad es. l'etarismo; ma sono forme spurie, che la Morale deplora, e che emergono dalle imperfezioni dell'assetto sociale ben piú che dalla umana pravità: involgono insomma la *questione sociale.* Importa dunque grandemente che si tenga vivo nella comune coscienza sia il sentimento della purezza famigliare, sia quell'altro della responsabilità sessuale; e che si agevoli l'eser-

cizio di quelle virtú onde si risparmi alla società, oltre a ripugnanti brutture, quanto è possibile, la sciagura della figliolanza illegittima.

d) Il divorzio.

Posto questo concetto del matrimonio, corrispondente a quello della famiglia, si chiede se si possa approvare l'istituto del divorzio. Il problema si può presentare anche cosí: Ha lo Stato il diritto di costringere l'individuo a mantenere giuridicamente un vincolo che moralmente fosse già sciolto? Praticamente questo problema fu risoluto in molte Nazioni con l'istituto del divorzio, cioè si consentí che un matrimonio fosse sciolto, e un altro fosse legalmente contratto; ma tuttavia sia là dove si conserva rigidamente il principio della indissolubilità del matrimonio, sia dove è sancito il principio contrario, esiste un contrasto di opinioni che denota per sé la gravità del problema. Noi esporremo le ragioni dell'una e dell'altra parte.

L'ideale dell'unione dei coniugi comporta naturalmente l'indissolubilità; ma è possibile — si domanda — adattare la giustizia positiva a un ideale che, se non supera la natura umana (posto che di questa si voglia dare un'interpretazione ottimistica), va certamente al di là delle peculiari contingenze della vita? Può lo Stato, che sanziona il matrimonio, obbligare un individuo al sacrificio della sua felicità e della sua dignità contro ogni possibile sventura e disdetta che funestasse il suo connubio, e imporgli a ogni costo la rassegnazione?

La finalità del matrimonio, si dice, non è puramente biologica ma etica, e suppone quindi tra i coniugi un adattamento reciproco, di sentimento e di volontà. A questo ideale i coniugi devono intendere con ogni sforzo, disposti fermamente e costantemente alla rinunzia. Ma — si domanda — può questo ideale diventare costrizione assoluta? E se il danno del fittizio consenso, quando questo fosse di fatto cessato del tutto da ambe le parti, fosse in realtà piú grave del danno che eventualmente proverrebbe dal divorzio, come non si dovrà ritenere questo piú conforme all' interesse pubblico e famigliare, che non il mantenimento forzato del vincolo?

Si osserva da una parte che il principio del divorzio non è esente nella pratica da gravi pericoli, potendo degenerare nell'abuso della libertà, e fomentare passioni ignobili, con danno altresí dell'allevamento e dell'educazione della prole. Si obbietta, dall'altra parte, che non si può negare ogni valore a un'istituzione sociale solo perché è possibile ch'essa degeneri; e che del resto l'istituto del divorzio può ricevere nella legge restrizioni che impediscano l'abuso, e ne prevengano le conseguenze funeste.

Aggiungiamo altre considerazioni con cui si combatte il principio dell'indissolubilità, pur mantenendosi questa come l'ideale supremo della vita coniugale. — Il matrimonio riguarda due ordini d'interesse: individuale e sociale.

Che il matrimonio implichi l'interesse sociale apparisce per molti rispetti; ma implica altresí l'interesse individuale. Orbene, l'interesse sociale che il matrimonio comprende, e a cui deve mirare come tutte le istituzioni, è forse tale da giustificare la sanzione della indissolubilità? Se cosí fosse, si osserva, non si capirebbe perché quelle Nazioni che hanno sancito e praticano il divorzio, e nelle quali il matrimonio ha del pari evidentemente

un interesse sociale, non avrebbero dovuto rispettare praticamente codesto principio. L'interesse pubblico non richiede dunque *in modo assoluto* l'indissolubilità.

L'ideale dell'indissolubilità, s'insiste, è piuttosto oggetto adeguato del diritto ideale che non del diritto positivo; e il diritto positivo non deve convertire il proposito della perpetuità, da cui deve essere accompagnato e moralmente rinforzato il connubio, in un intollerabile giogo.

L'irrevocabilità del consenso non può acquistare adunque la forza assoluta della sanzione legale, senza correre il rischio di provocare sentimenti e brutture cui una prudente previsione potrebbe risparmiare. Di assolutamente irrevocabile nulla può esistere che non sia il decreto del despota o il dogma della Chiesa; e lo Stato non può e non deve esercitare l'ufficio del despota, o tradurre nelle sue leggi il dogma.

Imporre l'ideale dell'indissolubilità coercitivamente, è menomare il valore purissimo che ha per sè l'ideale; è costringere a ritenere perfetto il matrimonio e l'uomo quando tutto ne attesta l'intrinseca e purtroppo insanabile imperfezione. Nè si dica che per la costrizione all'indissolubilità il matrimonio conserva la sua nobiltà. Per contro esso può considerarsi come veramente nobile soltanto allora che il vincolo su cui si regge si mantenga non per effetto di una costrizione legale, ma per intimo fermo e personale volere. Non è nobile un matrimonio che sia sopportato come un giogo, tanto meno se si converte in un patto, a così dire, d'infedeltà reciproca.

In ultima analisi, lo Stato nel suo rude linguaggio, che è la legge, imponendo l'indissolubilità, dice all'individuo soggetto irreparabilmente e senza umano conforto alle conseguenze dell'indissolubilità: *Tu hai voluto il matrimonio? dunque subiscilo.* E in verità il subire le conseguenze dei propri atti è utile mònito educativo per sè e per gli altri. Ma se questa educazione diventa, per chi la subisce, assolutamente sterile, l'infliggere il mònito di questa dolorosa educazione è una cruda ironia.

Non si può sostenere che la moralità esiga l'indissolubilità del vincolo, se a questa possono conseguire orrori che soltanto il divorzio sarebbe idoneo a riparare, e se l'ideale del matrimonio sarebbe mantenuto e rispettato solo per le nuove nozze che in fatto lo ripristinassero. Si dirà ch'è morale educare la prole allo scandalo?

Il divorzio, secondo i suoi avversari, corromperebbe maggiormente i già corrotti costumi. Si risponde che si dovrebbe pur vedere

quanta parte abbia in questa corruzione il principio della indissolubilità. Inoltre non si può dimenticare che fine del divorzio (in chi intenda moralmente e severamente il problema) è appunto di correggere quanto è possibile, se esiste, questa corruzione. — Ma come il divorzio corromperebbe i costumi? Favorendo, si dice, gli uomini meno morali, in cui più scarsa è la capacità inibitoria sulle basse passioni e sugli istinti. Si obbietta che le restrizioni da cui dovrebbe sempre essere munito dovrebbero essere tali che in nessun modo dovesse apparire applicato contrariamente al suo fine morale, quasi a favorire le tendenze immorali. Sarebbe poi ingenuità il credere che gli uomini immorali riservino le manifestazioni dei loro istinti all'epoca in cui il divorzio fosse istituito; ed è ovvio che anche nel regime dell'indissolubilità, se non persino per effetto di questa, l'immoralità loro può trovare favore, e dilagare. Non è forse comune il detto che talvolta la catena del matrimonio è così pesante che è portata in tre, e che molti non pensano a prender moglie perché esistono le mogli degli altri?

§ 76. I figli.

Anche le cure verso i figli attestano, essendosi spiritualizzate, il progresso etico compiuto dall'istituzione della famiglia. In origine i figli erano trattati come orsacchiotti (Spencer), e per le difficoltà dell'alimentazione erano anche sacrificati. Più curati delle femmine erano i maschi, perché interessava che crescessero robusti, atti a prender parte alla guerra, a vendicare i genitori, a continuare la razza, e a prestare ai genitori morti i riti funebri e le oblazioni. Più tardi nei figli non si vide un puro mezzo, ma la educazione della loro personalità apparve un loro diritto, e per i genitori un dovere, indipendentemente da ogni peculiare vantaggio che ne dovessero ricevere i genitori medesimi. Non furono più considerati come una proprietà di cui i genitori potessero disporre a proprio talento, despoticamente, ma in essi si vide un oggetto naturale di amore e uno stimolo all'abnegazione. Nella

loro educazione fisica, intellettuale e morale, si comprese consistere un dovere non soltanto famigliare ma sociale, anche per il principio sopra notato che le virtú famigliari sono avviamento alle virtú sociali.

Per rispetto ai genitori i figli si trovano in un rapporto di dipendenza; coi fratelli, in un rapporto di libertà e di eguaglianza in diverso grado secondo la loro età. Questo duplice rapporto costituisce un fatto educativo di altissimo momento. L'uno educa all'obbedienza verso il principio dell'ordine; l'altro ai sentimenti di pietà, di carità, di giustizia, di benevolenza. L'amore dei fratelli è la prima formola dell'amore del prossimo.

Col progresso etico dell'organizzazione della famiglia si sono dunque precisati anche i diritti dei figli, essendo sottratti progressivamente all'arbitrio dei genitori. Il primo è il diritto alla vita. L'infanticidio (che avea una volta motivi diversi da quelli che può avere attualmente, soprattutto economici), è oggi gravemente condannato e punito, anche se avvenga prima che il figlio sia dato alla luce. Il diritto alla vita infatti si considera come assoluto, e consegue al dovere che incombe alla famiglia e allo Stato, di sorreggere e tutelare i deboli (70).

Lo Stato moderno protegge i figli pur contro i genitori snaturati, o impotenti a provvedere loro i mezzi di sussistenza; e a questo sacro principio si devono, fra l'altro, le leggi relative al lavoro dei minorenni. Lo Stato impone pure che impartisca ai figli un minimo d'istruzione, anche se a ciò fosse ribelle la volontà dei parenti, perché è suo obbligo prevenire gli effetti sociali dell'ignoranza. Vigila infine sulle condizioni dell'ambiente, potendo favorire la delin-

quenza minorile; e provvede all'assistenza dei figli, fino dalla piú tenera età, mercé altre istituzioni, come Asili, e istituti sussidiarî di varia natura (Patronati, refezione scolastica, dopo-scuola, ricreatorî, mutualità ecc.).

§ 77. La donna.

Nella storia della famiglia e del matrimonio si rispecchia anche l'evoluzione sociale della donna, a cui già abbiamo avuto occasione di accennare.

La donna, come dicevamo (74, *b*), fu la prima schiava. A lei erano imposti i lavori piú faticosi rifiutati dall'uomo; e fino dall'infanzia essa occupava accanto ai fratelli un posto d'inferiorità. Quando poi i lavori piú duri furono attribuiti agli schiavi, la donna rimase relegata nella casa, senza che le fossero consentiti altri uffici fuori di quelli inerenti alla famiglia. Soltanto nell'età moderna si aprí alla donna la carriera delle professioni pubbliche.

A questo movimento progressivo verso il riconoscimento della dignità della donna e del suo diritto all'indipendenza economica, morale, sociale, contribuí indubbiamente, dopo gli Stoici — che sostennero l'eguaglianza morale dei due sessi — il Cristianesimo. Anche la donna poteva compiere come l'uomo il proprio destino senza essere né sposa né madre: anche la sua vita avea, nella fede e nella speranza a tutti comuni, una seria ragion d'essere. I beni supremi dell'anima non potevano ammettere privilegio di sorta.

Nell'età moderna il rispetto alla donna è di gran lunga cresciuto per ragioni umane, indipendenti da credenze religiose. Si comprese, fra l'altro, il grande valore che spetta alla maternità, che fu protetta contro

i molteplici pericoli e gli abusi a cui è esposta. Lo stesso appellativo dato comunemente al sesso femminile, non ha tanto motivo nella pietà, quanto piuttosto nel rispetto. Si riconosce infine la necessità che anche alla donna venga impartita una cultura.

L'opinione secondo la quale la donna sarebbe inferiore per *natura* all'uomo, non raccoglie il consenso unanime. Il differenziamento dei sessi non è infatti, per la donna, una prova d'inferiorità assoluta. D'altra parte se in alcune specie di attitudini la donna si mostra inferiore all'uomo, ciò può ritenersi una conseguenza del lungo abbandono inflittole; ed è poi lecito sperare che anch'essa, per l'esercizio perseverante delle sue attitudini, possa assurgere ad altezze maggiori.

Si rileva che nella donna predomina, sul senso dell'universale, quello del particolare; ma quanti vantaggi non può essa recare nella vita famigliare — che rimane pur sempre la vita a lei piú naturale — e nella sua azione sociale — per questo suo fine senso del particolare! In lei predomina il sentimento: ma forse questo sussiste all'infuori dell'intelligenza e del volere? (18, 20, 34). E in quanti modi può d'altra parte concorrere al bene privato e sociale la delicata affettività femminile! Indubbiamente è in questa il principio d'un conforto impareggiabile, e di grandi risorse morali.

Nei nostri giorni si è molto accentuato ed esteso il cosí detto movimento *femminista*, tendente a rivendicare alla donna diritti che finora non le sono stati riconosciuti. Effettivamente anche la donna ha nella vita sociale una parte cospicua; essa pure ha, specialmente se possiede una cultura, attitudini civili innegabili, e una coscienza politica; e le nuove condizioni della vita comportano che essa concorra all'interesse generale, anche con l'eser-

cizio d'una professione. Se pertanto la donna vuole esplicare la propria personalità piú largamente, pur fuori della cerchia famigliare, non pare logico né giusto contrapporre a questa sua aspirazione la differenza o inferiorità del suo sesso! È però anche da considerare che nelle riforme sociali conviene procedere con ogni cautela (57). Infine possiamo ritenere che il femminismo darà frutti tanto migliori quanto piú varrà a promuovere, con la legittima indipendenza della donna, quelle virtú che ne costituiscono il piú alto pregio e valore.

La famiglia è un organismo etico, e probabilmente è la prima forma della convivenza umana: attraversò le due forme del matriarcato e del patriarcato, e svolgendosi andò acquistando progressivamente valore morale e giuridico. — A questo duplice valore partecipa necessariamente l'istituto del matrimonio, per sé e nella sua evoluzione storica. La forma del connubio piú eletta è la monogamia, che, in tesi generale, secondo alcuni, non esclude il divorzio, se questo non violi l'essenza ideale o le finalità supreme del connubio umano. I diritti dei figli vennero progressivamente riconosciuti e tutelati, e cosí quelli della donna, che non dev'essere considerata come assolutamente inferiore all'uomo. — Anche la donna può recare alla società benefici inestimabili, ai quali pur si pensa che si possa aprire una via piú larga col cauto riconoscimento di nuovi diritti.

ESERCIZI

161. Specificando le virtú famigliari, si dimostri com'esse dispongano praticamente gli animi alle virtú civili, pur differendo queste, per alcuni rispetti, da quelle.

162. La vita famigliare, si disse, nella sua monotonia, e per le riserve che impone nelle parole e negli atti, induce al quie-

tismo, e non favorisce la larga esplicazione delle proprie attitudini. Se così fosse, come riparare?

163. La famiglia umana è assunta a modello dell'umanità ideale. Per quali rispetti questo pensiero possa accogliersi, e per quali altri non sembri praticabile.

164. Lo Spencer sostenne che l'intervento dello Stato nella famiglia diminuisce la responsabilità dei genitori. Ma non potrebbe essere anche vera la tesi contraria, per cui questa ha, o dovrebbe avere, nell'azione dello Stato, uno stimolo?

165. Per quali ragioni psicologiche e sociali si debba ripudiare la teoria del libero amore.

166. L'educazione sessuale abbraccia tutta l'educazione dello spirito, perchè la vita sessuale non può isolarsi dall'insieme dell'attività psichica.

167. Se al matrimonio ideale costituisca necessariamente un ostacolo la diversa religione dei contraenti.

168. È verace un sentimento che creda alla propria durata; e se è intenso esclude ogni limite. Qualche cosa poi esso deve pure alla volontà. Questo concetto si può applicare anche al matrimonio e alla vita domestica. (Lo stoico Antipatro dichiarò il matrimonio un atto eroico!)

169. A proposito delle nascite illegittime, si discuta il principio controverso della ricerca della paternità.

170. Quali ragioni possano addursi a favore e contro il diritto di voto politico nella donna. (« La legge dell'amore — scrive il Masci — che ha per la donna un valore assai maggiore che non abbia per l'uomo, investe l'anima sua di una specie di adorazione dell'individuale, di uno spirito di dedizione, che non può non essere assai pericoloso nella vita pubblica, perchè in questa si tradurrebbe nella tendenza alla sottomissione, all'adorazione dell'individuo, piú che a quella delle idee, e spesso nell'adorazione della forza ».

INDICE

PREFAZIONE . . . . Pag. III

PSICOLOGIA ELEMENTARE

PARTE III. — La vita affettiva e pratica.

CAPITOLO I. — Il sentimento.

§ 1. Il sentimento in generele. *a*) Piacere e dolore. *b*) Sentimento e sensazione. *c*) Sede del sentimento. — § 2. Sentimento e rappresentazione. — § 3. La passione. — § 4. Il carattere protettivo del sentimento. — § 5. Il linguaggio delle emozioni. — § 6. La teoria somatica. — § 7. Relatività del sentimento. — § 8. Lo sviluppo dei sentimenti. — § 9. La memoria affettiva. — § 10. L'affettività morbosa . 3

CAPITOLO II. — Emozioni intellettuali, estetiche, religiose, morali.

§ 11. Le emozioni intellettuali. — § 12. Il sentimento estetico. *a*) In generale. *b*) Il piacere estetico e il gioco. *c*) L'arte. *d*) La determinatezza delle arti. *e*) Il sublime. *f*) Il comico. *g*) Lo sviluppo del sentimento estetico. — § 13. Emozioni religiose. *a*) Gli elementi della religione. *b*) Religione e natura. *c*) Origine ed essenza del sentimento religioso. *d*) Suo sviluppo. *e*) Il differenziamento religioso. *f*) Le tre forme della religione. *g*) Il sentimento religioso e il sentimento morale. — § 14. Le emozioni morali. *a*) Egoismo e altruismo. *b*) Il sentimento morale propriamente detto. *c*) Suo sviluppo 36

Capitolo III. — **L'attività pratica. Istinto e volontà.**

§ 15. L'attività pratica in generale. *a*) L'atto riflesso. *b*) L'atto automatico. — § 16. L'istinto in generale. *a*) Osservazioni circa i caratteri dell'istinto. *b*) Istinto ed eredità. *c*) L'istinto come acquisizione. — § 17. L'origine dell'istinto. — § 18. La volontà, in generale. — § 19. Volontà e intelletto secondo A. Schopenhauer. — § 20. Il processo volitivo. *a*) La tendenza. *b*) Il desiderio. *c*) Deliberazione e scelta. — § 21. L'impulsività delle idee. — § 22. Il potere inibitorio. — 23. L'inconscio e la coscienza nella volontà. — § 24. L'abitudine. — § 25. Le malattie della volontà . . . . . Pag. 69

Capitolo IV. — **La personalità.**

§ 26. Il temperamento. *a*) Sue specie. *b*) La sua mutabilità. — 27. L'eredità organica. — § 28. La personalità. *a*) In generale. *b*) La sua base organica. *c*) L'identità personale. *d*) La scelta del carattere 101

ETICA ELEMENTARE

Capitolo I. — **La scienza morale.**

§ 29. Oggetto e compito dell'Etica. — § 30. Morale positiva e Morale scientifica. — § 31. Il metodo dell'Etica. — § 32. Etica, Sociologia e Politica. *a*) Etica sociologica e filosofica. *b*) Etica e Politica 115

Capitolo II. — **La coscienza morale.**

§ 33. La coscienza morale in generale. — § 34. La valutazione morale. — § 35. La coscienza morale e l'inconscio. 125

Capitolo III. — **La Morale e la Società.**

§ 36. La soggettività dei valori morali. — § 37. Le norme sociali. — § 38. La Morale individuale e la Società. — § 39. L'evoluzione morale. *a*) Relatività della morale. *b*) Il progresso etico 132

Capitolo IV. — **L'ideale etico.**

§ 40. L'ideale etico in generale. Cenno alle dottrine morali. — § 41. Le specie fondamentali dell'ideale etico. — § 42. La sua azione e le sue basi. — § 43. La Morale autoritaria, e la Morale autonoma. . . . . Pag. 144

Capitolo V. — **Il bene.**

§ 44. La perfezione. — § 45. Il piacere. — § 46. L'utilitarismo. — § 47. La felicità. — § 48. Il pessimismo . . . 156

Capitolo VI. — **Dovere e Virtú.**

§ 49. La legge morale. — § 50. Le teorie del dovere. Il razionalismo di E. Kant. — § 51. La genesi empirica del dovere. — § 52. La Virtú. *a)* In generale. *b)* La virtú e la personalità. *c)* Il differenziamento della virtú. *d)* Cenno storico. *e)* La virtú secondo Aristotele. 179

Capitolo VII. — **Libertà e responsabilità.**

§ 53. L'indeterminismo del volere. *a)* La ragione filosofica e morale. *b)* Il libero arbitrio. *c)* La dottrina kantiana. — § 54. Il determinismo. *a)* fatalistico. *b)* meccanico. *c)* psicologico. — § 55. La responsabilità. *a)* Il potere morale. *b)* La responsabilità sociale dell'individuo. *c)* Il rimorso. *d)* L'intenzione. *e)* La responsabilità e l'inconscio. *f)* I limiti della responsabilità. 195

Capitolo VIII. — **Lo Stato.**

§ 56. Origine e funzione dello Stato. — § 57. La costituzione dello Stato. — § 58. La democrazia. *a)* In generale. *b)* La dottrina di G. Locke. *c)* Eguaglianza e libertà. *d)* La maggioranza. *e)* I partiti politici. — § 59. L'individualismo. *a)* In generale. *b)* L'individualismo assoluto. *c)* La dottrina dello Stirner. *d)* del Proudhon. *e)* del Nietzsche. — § 60. I limiti dell'azione dello Stato. — § 61. L'arte politica. *a)* In generale. *b)* Il Machiavellismo. *c)* La forza. — § 62. Stato e Chiesa. — § 63. Il sentimento nazionale. *a)* In generale. *b)* La Nazione. *c)* Perennità del sentimento nazionale. *d)* La volontà di potenza e la guerra 211

CAPITOLO IX. — **La Giustizia.**

§ 64. La Giustizia in generale. — § 65. Il diritto. — § 66. Morale e diritto. — § 67. Il diritto punitivo. — § 68. Il progresso giuridico . . . . Pag. 241

CAPITOLO X. — **Doveri e diritti del cittadino.**

§ 69. Doveri personali. *a*) Il loro fondamento. *b*) L'affermazione di sé. *c*) L'impero su se stesso. *d*) Le cure fisiche. *e*) Il suicidio. — § 70. Doveri altruistici. *a*) L'amore umano. *b*) Il sacrificio. *c*) La beneficenza. *d*) La selezione naturale. *e*) La razionalità dell'altruismo. — § 71. L'amicizia. — § 72. I diritti del cittadino. *a*) La libertà civile in generale. *b*) Il diritto di associazione. *c*) Il diritto di proprietà. *d*) L'onore. *e*) La cultura. — § 73. Il lavoro. 259

CAPITOLO XI. — **La famiglia e il matrimonio.**

§ 74. La famiglia. *a*) Suo valore morale. *b*) Origine ed evoluzione della famiglia. — § 75. Il matrimonio. *a*) Suo valore giuridico. *b*) Cenno storico. *c*) La monogamia. *d*) Il divorzio. — § 76. I figli. — § 77. La donna 282

